Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIX. Band, 1. Heft.

I.

Fichte und der transzendentale Wahrheitsbegriff.

Von

Dr. Lanz.

Das Problem der Wahrheit hat in der neueren Zeit nach zwei Richtungen hin eine tiefe Umwandlung und durchgreifende Umarbeitung erfahren: es ist einerseits die absolute Identität zwischen Wahrheit und Sein und anderseits die absolute Heterogeneität zwischen derselben und dem psychischen Bewußtsein gefunden und festgestellt worden. Die erste klare Formulierung und prinzipielle, allen weiteren Forschungen richtunggebende Lösung der ersten Seite des Problems verdanken wir Kants kritischen Untersuchungen. Es ist seine „Kopernikanische Tat“, die ihm die führende Rolle und herrschende Stellung in der Philosophie der Gegenwart geschaffen hat. Das Sein ist nur als Sein des Denkens möglich und i s t nichts anderes als das methodische Denken selbst; die Objektivität ist mit dem Denken völlig identisch, hat in ihm ihren Sinn und ihren ganzen Bestand. Das Denken aber interessiert Kant nicht von der Seite seines Vorganges, sondern von derjenigen seines Inhalts, seiner Geltung; in die geltende Wahrheit des Denkens wird die Objektivität verlegt: „die Gegenständlichkeit ist weiter nichts als Gültigkeit, als unbedingtes Gelten und Zurechtbestehen, Objektivität des Seins weiter nichts als Absolutheit des Geltens.“[1]) Im Begriffe des Transzendentalen bei Kant ist der frühere Gegensatz des Subjekts und Objekts, der Wahrheit und des Gegenstandes aufgehoben. — In dieser Hinsicht hat die spätere Zeit nichts prinzipiell Neues geschaffen oder hinzugefügt.

---

[1]) Em. Lask, Die Logik der Philosophie, S. 28.

Die andere Seite des Problems aber welche die Verschiedenheit zwischen der reinen Geltung der Wahrheit und ihrem psychischen Dasein betrifft, ist in der Kantischen Philosophie bei weitem nicht so klar, geschweige erschöpfend formuliert worden. Mag Kant tatsächlich den antipsychologistischen Standpunkt der modernen Geltungsphilosophie vertreten haben, — den Begriff der Geltung im Gegensatze zum Bewußtsein finden wir bei ihm nicht. Der „sachliche Inhalt"[2]) der Erfahrung ist noch nicht zu einem selbständigen, seiner logischen Struktur nach vom Bewußtsein unabhängigen Begriffe ausgearbeitet worden. Die Wahrheit bleibt immer noch ein Charakteristikum des Urteils, sie ist von dem Prozesse des Urteilens noch nicht ausdrücklich losgelöst; Kants Antipsychologismus besteht nur darin, daß er diesen Prozeß als solchen nicht beachtet und nur das Wahrheits- und Inhaltscharakteristikum an diesem Prozesse ins Auge faßt; beide sind aber an sich absolut verbunden, oder richtiger ausgedrückt, noch nicht getrennt. In seiner Philosophie, faktisch, läßt sich der Unterschied beider Begriffe feststellen und genau verfolgen; aber er war nicht für seine Philosophie, also genetisch, da. Die prinzipielle Identität beider Momente — Wahrheit und Erkenntnis, Geltung und Akt — bedeutet bei ihm keine kritische Einheit, sondern vielmehr eine naive Indifferenz.

Erst die nachfolgende Zeit, in der Reflexion über die ersten psychologistischen Interpretationen der Kantischen Lehre, vermochte das Problem der logischen Heterogeneität der Wahrheit und des Bewußtseins in seiner ganzen Tiefe und Präzision zu formulieren. Die neueste Zeit akzeptierte dieses wichtige Problem und versuchte, an die älteren Formulierungen anknüpfend, dasselbe weiterzuführen und auszubilden. Die bewußte antipsychologistische Revolution, welche die moderne Philosophie unternahm, gipfelt in der Hypertrophie des Antipsychologismus, welche in der Rücksichtslosigkeit und Einseitigkeit der neuesten Geltungsphilosophie ihren Ausdruck gefunden hat. Aus der logischen Heterogeneität und prinzipiellen Verschiedenheit der Wahrheit und des Bewußtseins entsteht die absolute Transzendenz zweier inkommensurablen Reiche, welche die Wiederverbindung beider unbegreiflich, sogar unmöglich macht, weil jedes nur eine formelle Negation des anderen zum Ausdruck bringt und

---

[2]) Cohen, Kants Theorie der Erfahrung, S. 255.

lglich, jeden methodischen Übergang beider prinzipiell vernichtet. licht der Begriff der Wahrheit wird im Prozesse der ogischen Begriffsbildung vom Begriffe des Beußtseins unabhängig und als Begriff selbständig gedacht, ondern die Wahrheit selbst, als eine „unsinnliche" Wesenheit, wird ietaphysisch vom Bewußtsein selbst getrennt. Zwei Arten der Beriffsbildung werden zu zwei Reichen des Etwas hypostasiert; aus er Kantischen Kritik entsteht wiederum eine Art aufgeklärter Meaphysik, wo die Stelle des alten transzendenten Seins das ebenfalls ranszendente Gelten einnimmt, wobei nach dem intentionalen Veralten unseres Bewußtseins (und seiner Möglichkeit) zu diesem Gelten ast nirgends mit Klarheit gefragt wird, als ob diese schwierigste 'rage der ganzen Logik und Philosophie überhaupt nicht existierte. n dem Pathos der neuen Entdeckung vergißt man, daß der neue legriff in der Funktion, die man ihm zuschreibt, dem Bewußtsein egenüber mit derselben Rätsel auftritt, wie seinerzeit der metahysische Begriff des absoluten Seins, und daß gegen ihn alle die Einände erhoben werden können, welche der kritische Idealismus gegen en alten Dogmatismus der vorkritischen Zeit zur Geltung brachte.

Die Übertreibung der antipsychologistischen Tendenz findet ihren usdruck in der Behauptung der Transzendenz, — einer quasi — aethaphysischen Isolierung des Wahrheitsreiches vom Bewußtsein; ie Wahrheit einer Aussage in ihrer Verschiedenheit vom Akte des lewußtseins und ihrer prinzipiellen Selbständigkeit wird zu einer transzendenten Idee", oder einem „transzendenten Sollen" erhoben nd „unabhängig vom Bewußtsein" nicht nur betrachtet, ondern auch gesetzt. — Die Bewußtseinsakte entstehen und verehen; die Wahrheit ihrer Aussagen aber entsteht und vergeht nicht; ie bleibt, frei von jeder Beziehung zu irgend einer erkennenden Orgaisation, als ideelle logische Einheit an sich selbst bestehen; es liegt ı ihrem Wesen gar nicht die Forderung bewußt oder erkannt zu verden[3]. Als „transzendentes Urbild" besteht sie an sich, unabängig und außerhalb jedes Bewußtseins, „gleichsam an einem ichtsinnlichen Ort"[4], wo sie die formale Gegenständlichkeit „des ranspersonalen Sinnes"[5] begründet und ausmacht. Die Beziehung

[3]) Husserl, Log. Untersuchungen, Bd. I, 100, 117, 131, 187 ff. u. a.

[4]) Lask, Logik der Philosophie, S. 196.

[5]) Ib. 193.

zum Wissen liegt nicht im Wesen der Wahrheit und ist ihr schlecht hin zufällig. Obgleich bei Rickert im Begriff des transzendente Sollens eine notwendige Beziehung zur Subjektivität zu liegen schein so macht doch die metaphysische Kluft der absoluten Transsubjektivi tät keine begriffliche Fixierung dieser Beziehung möglich. Im Be griffe der „Stellungnahme zu einem Werte", in der Forderung „de Anerkennung" liegt dieselbe undurchdringliche Dunkelheit, wie auc in der traditionellen „Intention". Die Schwierigkeit, die dem Problem des „immanenten Sinnes"[6]) oder, richtiger, des Immanentwerden des transzendenten Sinnes beiwohnt, wird durch alle diese Begriff kaum bezeichnet, geschweige irgendwie formuliert oder gelöst. I welchem Begriffe läßt sich diese rätselhafte, unbegreifliche Relatio der transzendenten Wahrheit zum Bewußtsein abbilden? Und wi vermag das wahrheits- und geltungslose Bewußtsein wiederum dies in ihm nicht enthaltene Wahrheit aufzufassen, sozusagen einzufangen

Es ist nicht unsere Aufgabe, die moderne Wahrheitstheorie da zustellen. Uns interessiert hier vielmehr die Frage nach dem geschicht lichen Ursprunge dieser Theorie. Nach Husserls „Logische Untersuchungen" ist es üblich geworden, diese Lehre auf Bolzan zurückzuführen. Und in der Tat, wenn wir Bolzanos Logik mit de antipsychologistischen Ansätzen bei Mehmel oder Herbart vergleiche so erscheint sie uns als ein großer Fortschritt im Gebiete der reine Logik. Die „Wahrheit an sich" in ihrer absoluten Selbständigke ist mit vollständiger Klarheit dem Dasein und dem Bewußtsein gege übergestellt, in ihrer Unabhängigkeit und Eigenart, frei von alle Zutaten des Bewußtseins, erkannt. Es ist eine neue Welt entdec und gefunden worden, eine Welt, die keine Existenz und kein Da sein hat, und doch die ganze Existenz der wirklichen Welt, die gan unendliche Entwicklung des Universums in sich idealiter enthä und abbildet. Das ist, nach Byrons Ausdruck, die Welt, „wo die Phan tome wehen, die Wesen waren und Schatten werden sein". Die Welt *ist* nicht, und darin besteht eben ihre Eigenart und ihr Wer Neben dem Sein und dem Bewußtsein ist ein neues Prinzip, eine neu Kategorie des Etwas gefunden worden. Dieses neue Etwas ist da was Lotze nachher Geltung nannte.

Nun aber steht Bolzano in der Entdeckung und Herausarbeitu

---

[6]) Rickert, Zwei Wege der Erkenntnistheorie. Kantstudien Bd. XI

dieses wichtigen Begriffs zu seiner Zeit nicht allein. — Es ist eine große historische Ungerechtigkeit, daß man von Bolzano spricht, ohne Fichte zu erwähnen. Mag Bolzano die Fichteschen Schriften der sogenannten metaphysischen Periode nicht gekannt haben[7]), da sie größtenteils erst viel später gedruckt waren, so ist doch nicht zu verkennen, daß der größte und beste Teil seiner logischen Lehre mit Leib und Seele in der Fichteschen Philosophie wurzelt. Der Terminus und die Bedeutung der „Wahrheit an sich" ist von Fichte geprägt worden. Die Begriffe des „Sinnes", des „Inhalts", der „Bedeutung" finden wir in seiner Transzendentalen Logik mit einer erschöpfenden Allseitigkeit ausgearbeitet und mit solcher Tiefe der Problemstellung behandelt, welche wir sogar in den modernen Theorien nicht aufweisen können. Hätte man in der neueren Zeit nicht von Bolzanos Wissenschaftslehre, sondern von Fichtes Logik ausgegangen, so wären die wenig begründeten Überschreitungen des kritischen Standpunktes, welche wir z. B. bei Husserl finden, oder die Einseitigkeiten der Transzendenzlehre unmöglich gemacht.

In zwei wesentlichen Punkten weicht Fichte im positiven Sinne von Bolzano ab.

1. Die Entdeckung der neuen Welt zerstört bei ihm nicht die Idee des kritischen Monismus in bezug auf das Gegenständlichkeitsproblem. Die Wahrheit, als Ordnung der Erscheinung, in der Form des absoluten Seins wird als e i n z i g w a h r e s Sein anerkannt und behalten; in der Gestalt des Sollens bildet sie den einzigen Gegenstand der wahren Erkenntnis.
2. Die logische Selbständigkeit des Wahrheits b e g r i f f s wird noch nicht in die metaphysische Transzendenz des Wahrheits w e s e n s umgedeutet. — Dieser zweite Punkt führt zu einer wesentlichen Korrektur der modernen Geltungslehre, welche, eben in dieser Hinsicht, völlig auf Bolzanos Wissenschaftslehre aufgebaut ist. Wir wollen aber zuerst die Problemstellung bei Fichte selbst verfolgen.

Für dieses Problem ist von besonderer Wichtigkeit die Darstellung der Wissenschaftslehre vom Jahre 1804. Die ganze logische

[7]) In den geschichtlichen Paragraphen der Bolzanoschen Wissenschaftslehre ist Fichte überhaupt nicht erwähnt. S. Bolzano, Wissenschaftslehre §§ 21, 27.

Tendenz, sogar die äußere Methode dieser Wissenschaftslehre läu darauf hinaus, die Ursprünglichkeit und Selbständigkeit der Wah heit dem Bewußtsein der „Einsicht" gegenüber zu betonen und z erhalten. Schon das zugrunde gelegte Prinzip der Genesis, welch als Methode durch die ganze Untersuchung hindurchgeht, drück diese Grundtendenz aus. Genesis bedeutet rein logische Begründun Erzeugung aus dem Prinzip; zur Genesis erheben wir uns durch Al straktion von aller Zufälligkeit und Faktizität der Einsicht, um d unmittelbar Eingesehene „aus dem Prinzip und Grunde seines S Seins, also in der Genesis seiner Bestimmtheit zu durchdringen"[8] Der methodische Gang der Wissenschaftslehre besteht eben in dies allmählichen Befreiung von den zur Wahrheit nicht gehörend und störenden Zutaten des Bewußtseins, in der stufenweisen Erhebu zum reinen „Inhalte". Das ist die Bedeutung der genetischen Eviden daß wir die Wahrheit nicht einsehen, sondern die Wahrheit werd und erleben, in ihrer Reinheit unser Selbst vernichten und verlier jede Stufe der faktischen Einsicht nur „in Rücksicht dessen, w an sich gültig ist", gelten lassen, ohne die Bewußtseinsform zu b achten. Von allem „Effekte" des bloßen Bewußtseins allmähli zu abstrahieren und nur den „reinen Inhalt" zur Geltung zu bringe — das ist das Wesen der genetischen Methode der Wissenschaftsleh 1804; „das Bewußtsein in seiner An-sich-Gültigkeit zu vernichten d. h. dasselbe als ein geltungsfremdes Prinzip zu entwerten, — ihre große logische Leistung. „Der Grund der Wahrheit, als Wa heit, liegt doch wohl nicht in dem Bewußtsein, sondern durcha in der Wahrheit selbst; von der Wahrheit mußt du also immer d Bewußtsein abziehen, als derselben durchaus nichts verschlagend."[9]

Denselben Gedanken finden wir bei ihm schon im Jahre 17 in der ersten Einleitung ausgesprochen. Der Grund der Wahrh einer Vorstellung, „einer Bestimmung des Bewußtseins" liegt ni in der Vorstellung als solcher, sondern in der Wahrheit selb welche „unabhängig von uns festgestellt sein soll" und als ein „Must uns gegenübertritt; durch das Gesetz dieser Wahrheit (später Soll wird unsere Erkenntnis „gebunden", nicht frei und notwendig; a unsere Erkenntnis erhält ihre Notwendigkeit aus dem Reiche

[8]) Fichte, Ges. Werke, N. Bd. X, 128.
[9]) Ib. X, 195.

ahrheit. Unsere Vorstellungen „beziehen wir auf eine Wahrheit, e unabhängig von uns festgestellt sein soll, s auf ihr Muster; und unter der Bedingung, daß sie mit dieser ahrheit übereinstimmen sollen, finden wir uns in der Bestimmung eser Vorstellungen gebunden. In der Erkenntnis halten wir uns, as ihren Inhalt betrifft, nicht für frei."[10])

Von diesem Zeitpunkt an (J. 1797) können wir die allmähliche ıtwicklung dieses Gedankens bei Fichte verfolgen. Zuerst vereinzelt ıd nur symptomatisch, als eine noch nicht mit voller Klarheit beıßte Tendenz, erhält dieser Gedanke immer größere Präzision und härfere Formulierung, um im Jahre 1804 mit Bewußtsein seiner ınzen Tragweite zum Hauptprinzip der Wissenschaftslehre zu werden. 'ir können sogar aus den einzelnen Stellen seiner Werke die künftige rgumentationsweise für die Ideen der Unabhängigkeit ablesen, elche viel gründlicher, tiefer und allgemeiner ist als bei Bolzano.

Niemals kann eine Vorstellung A, ein psychisches Faktum, als gischer Grund der Wahrheit irgend einer andern Vorstellung B, trachtet werden; sie ist die Ursache des Seins dieser Vorstellung, cht aber ihrer Wahrheit[11]). Einfache Tatsache des Bewußtseins bt noch keine Garantie und keinen Grund der Wahrheit; in ihr gt noch nichts, was als logischer Anfang der Deduktion dienen ınnte; denn eine Tatsache des Bewußtseins kann nicht in iner Kette der logischen Schlußfolgerung ls deren Glied oder Prämisse enthalten sein; ıs Auffassen sagt uns schlechterdings nichts über das Wesen des ıfgefaßten, da es ihm ganz „zufällig" bleibt. „Das Aufgefaßte ll durch das Auffassen weder hervorgebracht, noch auf irgend eine 'eise modifiziert sein; es soll überhaupt sein, und so sein, wie es ist, nabhängig von dem Auffassen. Es war, ohne auffaßt zu sein und würde, wie es war, geblieben sein, wenn ich's auch cht aufgefaßt hätte; mein Auffassen ist ihm schlechterdings zullig und verändert nicht das mindeste im Wesen desselben . . . nämlich erscheine ich mir selbst im Finden; es ist hier nur um

[10]) Einleitung in die Wissenschaftslehre, Bd. I, 423. Hier in der 1. Eintung schwankt Fichte noch. So z. B. S. 425 wird die Erkenntnis nicht durch e Wahrheit, sondern durch „das Ding" bestimmt, was offenbar einen Rückll in den Standpunkt der Wissenschaftslehre v. J. 1797 bedeutet.

[11]) Zweite Einleit. Bd. I, 465.

eine Exposition der bloßen Tatsache des Bewußtseins, keineswe
aber darum zu tun, wie es sich in der Wahrheit, d. i. von dem höchste
Standpunkte der Spekulation aus, verhalten möge."[12]) Es ist hi
die Wahrheit klar dem Bewußtsein, als dem bloßen Finden, gege
übergestellt. Es ist niemals etwas wahr, nur darum, weil es unmitte
bar gefunden wird. Die Tatsache des Bewußtseins beweist nicht
Der Grundsatz, daß Ich = Ich sei, ist nicht durch das unmittelba
Bewußtsein seiner Faktizität bewiesen, sondern erst dadurch, da
er als eine notwendige Voraussetzung für das System der Wissenschaft
lehre erscheint, durch dieses System der an sich gültigen Sätze b
dingt und dieselben wiederum bedingend ist; darum ist das Ich f
Fichte keine Tatsache, sondern Prinzip. „Dieses Selbstbewußtse
wird, nicht zwar als Faktum, denn als solches ist
unmittelbar, aber in seinem Zusammenhange mit alle
übrigen Bewußtsein, als wechselseitig bedingend dasselbe und b
dingt durch dasselbe, in einer Grundlage der gesamten Wissenschaft
lehre nachgewiesen."[13]) Diese Erhebung zum rein logischen Zusamme
hange, zur genetischen Betrachtung des reinen Inhalts, ist von A
fang an eine verborgene Tendenz aller Darstellungen der Wisse
schaftslehre gewesen; aber erst im Jahre 1804 hat diese „realistische
Tendenz ihr Prinzip und ihre allseitige und präzise Formulieru
gefunden, worin auch der Grund davon liegt, daß diese Wissenschaft
lehre klarer geworden ist, als alle ihre früheren Darstellungen[14]);
geschah „lediglich durch die unbefangene Aufstellung der Maxime
daß das unmittelbare Bewußtsein in seiner An-sich-Gültigkeit abg
wiesen und Idealismus jeder Art bekämpft und widerlegt sein sol

Es wird jetzt als Grundirrtum des Idealismus bezeichnet, d
er „das unmittelbare Bewußtsein zum Absoluten, zum Urquell u
Bewährer der Wahrheit machte"[15]). Der höchste Punkt der idea
stischen Argumentation bleibt immer Bewußtsein und Denke
wenn wir den Idealisten fragen, woher wisse er denn, daß er denk
wo liegt denn der Grund dieser Wahrheit, daß es Denken überhau
gebe, so wird er nichts anderes antworten können, als daß er dess
unmittelbar bewußt ist[16]). An die Stelle der logischen Begründu

---

[12]) Das System der Sittenlehre, Bd. IV, 19.
[13]) Das System der Sittenlehre, Bd. IV, 23.
[14]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, N. Bd. X, 210.
[15]) Ib. X, 192. [16]) Ib. X, 184.

itt ein schlichter Hinweis auf eine Tatsache des Bewußtseins ein. 'ir fragen nach dem logischen Grunde und erhalten ein psycholosches Faktum; ein Faktum kann aber nie die Funktion der Begrünıng übernehmen; „wenn du glaubtest, in dem Bewußtsein liege der rund, daß Wahrheit Wahrheit ist, so verfielest du in den Schein; ıd allenthalben, wo dir etwas darum wahr sein soll, eil du dessen bewußt bist, bist du in der Wurzel eitel :hein und Irrtum.“[17]) „Die Wissenschaftslehre leugnet die Gültigeit der Aussagen des unmittelbaren Bewußtseins.“[18])

Freilich können wir faktisch aus diesem Bewußtsein nie heraus; ımer bleiben wir in seiner Gewalt; welches höchste Prinzip wir auch ıfstellen mögen, es bleibt im Bewußtsein und durch das Bewußtsein; ımer kann der Idealist seine Position dadurch zu behaupten verıchen, daß er sogar die Transzendenz und logische Negation des ewußtseins unter die Begriffe dieses Bewußtseins setzt. Darin esteht eben „die Hartnäckigkeit des Idealismus“, daß er jeden Inhalt ır im Lichte des Bewußtseins gelten läßt und jedes aufgestellte rinzip unter dem Gesichtspunkte seiner Intuition betrachtet. Alles — i es das absolute Sein, oder Ansich, oder Wahrheit — alles wird ls Bewußtsein charakterisiert und in seiner Selbständigkeit aufhoben. Warum? Weil ich es unmittelbar so auffasse. Hier endet ch jede Argumentation. Anstatt einer Begründung wird eine absolut ›gmatische Maxime aufgestellt, alles in Beziehung auf unsere Intuition ›trachten zu wollen. Gegen dieses willkürliche Wollen ist nichts nzuwenden, sei es denn nur, daß es eben willkürlich ist. Wenn der lealist jeden Inhalt nur insofern in Betracht zu ziehen vermag und ır insofern ihn gelten lassen will, als er ihn in seinem Bewußtsein ıffaßt, wenn er niemals von seiner Auffassung abstrahieren will ıd kann, so läßt sich gegen diese traurige Beschränktheit des Wollens ıd Könnens nichts ausrichten. Diese Maxime ist kein theoretischer ıtz, sondern ein dogmatischer Willensentschluß, mit welchem man ıf dem theoretischen Gebiete nicht streiten kann. Man kann den ealisten, um ihm die Willkürlichkeit seiner Position zu zeigen, nur ırauf aufmerkasm machen, daß es für Wahrheit eben unwesentlich ;, ob sie von jemand aufgefaßt wird oder nicht; wir können nämlich

[17]) Ib. X, 195.
[18]) Ib.

nach der „Wahrheit an sich" fragen, „die wir für wahr seiend und wa bleibend anerkennen; falls sie auch kein Mensch einsähe" [19]). „D Begriff hat in sich selber einen Inhalt" und das Bewußtsein, „welch an ihm vorkommt ... ist ihm nicht mehr wesentlich, sondern n bedingend sein Leben, d. h. seine Erscheinung" [20]). Der Grundfeh der idealistischen Weltanschauung besteht darin, daß sie die An-sic Gültigkeit der Wahrheit nicht sieht und dieselbe in der Nichtgültigk der Intuition vernichtet. Die Tendenz jeder wahren Philosophie ab soll darauf hinaus gehen, das Wesen der „Wahrheit an sich", „d schlechthin Unvertilgbaren im Wissen" [21]), unabhängig von jed Auffassung, von jedem Bewußtsein zur Darstellung zu bringen, n den „reinen Inhalt", „mit völliger Abstraktion von der Faktizit des Denkens" [22]) gelten zu lassen. Dieses reine Wesen der Wahrheit Idee besteht darin, daß „sie ist, so wie sie einmal ist, und nichts ihrem Wesen wandeln kann" [23]). Sie ist unwandelbar, jene „Ru und Festigkeit des Wissens", jene „Bestimmtheit der reinen Fr heit', welche „dem Wissen standhält und ihm nicht unter der Ha zerfließt" [24]). Als absolutes Sein[25]) hat sie kein Dasein im Gebiete d Erscheinung, keine faktische und zeitliche Existenz.

Es ist in den „Einleitungsvorlesungen" aus dem Jahre 1813 a drücklich anerkannt, daß es ganz sinnlos und widersprechend sei, d logischen Inhalt und Sinn einer Aussage als eine „seiende Begebenhe zu betrachten [26]). Gegen die Dogmatiker aller Art muß ausdrückl verschärft werden, daß die Aussage des Seins nur in einem Urte Sinn und Bedeutung hat. Die Wissenschaftslehre fragt nicht na einem Sein an sich, sondern untersucht nur den Sinn der Seinsprä kation. Nun ist aber die seiende Seinsprädikation unmöglich u widersprechend; „dieses ihr (der Dogmatiker) Ist (als ein seien Ist) ist ganz unmöglich und widersprechend: denn W a s ges wird widerspricht dem, D a ß es gesagt wird". [27])

---

[19]) Bd. X, 143. [20]) Ib. 142.

[21]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 53.

[22]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 111.

[23]) Über das Wesen des Gelehrten, Bd. VI, 359.

[24]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 85.

[25]) Absolutes Sein = Wahrheit der Erscheinung. Vgl. Bd. IX, 38, 1 Bd. X, 93, 176 u. a.

[26]) Einleitungsvorlesungen zur Wissenschaftslehre v. J. 1813, Bd. IX,

[27]) Ib. S. 43. Vgl. dazu: Wissenschaftslehre v. J. 1812, Bd. X, 327

Der Sinn der Seinsaussage ist also selbst kein Sein; als Wahrheit gehört sie zu einer ganz andern „Region der Anschauung", die nicht im Dasein liegt und kein Dasein hat. „Im B. (Begriff, Bild) erhebt sich darum zuvörderst eine ganz andere Region der Anschauung, die der, welche einen materiellen Inhalt ausdrückt, ganz und gar entgegengesetzt ist, indem sie nicht ausspricht einen Inhalt, sondern die Bedeutung und den Sinn des Inhalts ..." [28]). Die Wahrheit gehört nicht zur Welt des zeitlichen Seins und soll mit ihm nicht verwechselt werden [29]).

Ebenso wie von dem Sein ist die Wahrheit auch vom Bewußtsein verschieden. Die Vorstellungen gehen und wechseln; ihre Wahrheit aber entsteht und vergeht mit ihnen nicht. Im Gegensatze zu der Zufälligkeit und zeitlicher Faktizität des Urteils, gilt sie „absolut zeitlos" [30]) und in dieser Zeitlosigkeit ist sie der reine Ausdruck „des Denkens, das da Wesen, Geist und Bedeutung hat und in Beziehung auf dieses Wesen ganz und gar sich gleich und unverändert ist" [31]). — Wenn ich einen Vortrag halte, so dauert er eine bestimmte Zeit, ist unter diesen und diesen Bedingungen zustande gekommen, wird von mir, durch meine geistige Tätigkeit und Kraft, erzeugt und gemacht. Alle diese Prädikate verlieren in bezug auf die Wahrheit jeden Sinn: „nicht die Wahrheit wird gemacht, sondern nur der Vortrag der Wahrheit" [32]).

Es verändert nichts in dem reinen Wesen der Wahrheit, daß sie eingesehen wird; dieses Einsehen ist ihr schlechthin zufällig: „sie bleibt ewig wahr, ehe sie irgend jemand einsah, und ob sie nie Einer eingesehen hätte" [33]); „es ist gar nicht notwendig, daß wir die Wahrheit einsehen." [34]) Unser Bewußtsein ist kein Grund davon, daß Wahrheit Wahrheit ist, kann nichts begründen und bewahrheiten. Faktisch bleiben wir zwar immer in seiner Gewalt; „intelligibel" aber, „in Rücksicht dessen, was an sich gültig ist", können wir uns von seinen

---

[28]) Die transzendentale Logik. Bd. IX, 135.

[29]) Ib. S. 207.

[30]) Wisenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 6. Vgl. Sittenlehre v. J. 1812, Bd. XI, 52: „Der Begriff selbst ist außer aller Zeit."

[31]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 141.

[32]) Transzendentale Logik, Bd. IX, 188.

[33]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 145.

[34]) Ib. S. 199.

illusorischen Ketten wohl befreien, indem wir „von seinem wesentliche Effekte abstrahieren“ und nur die reine „Bedeutung“ der Wahrhe an sich gelten lassen. Worin besteht dieser „unausbleibliche Effekt des Bewußtseins, um dessen willen dasselbe alle seine Gültigke verliert?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir genauer den Begri des Bewußtseins analysieren. Bewußtsein ist für Fichte ein kom pliziertes Phänomen, in welchem eine ganze Reihe von Synthese liegen. Vor allem, und nur darauf kommt es uns hier an, wird es a eine Vereinigung der Gültigkeit und Tätigkeit (und Fichte absolut Sein und Freiheit) gedacht. — Ein jeder Akt des wirklichen Bewußtsei wird nur dadurch zu einem wirklichen Akte, daß er irgendwie „b stimmt“ ist; er enthält in sich schon durch sein bestimmte Sein eine Synthesis zweier Momente, — nämlich seine unbestimm Aktualität (unendliche Tätigkeit) und seine Bestimmtheit, welc ihn von andern Akten unterscheidet; die reine Aktualität oder u begrenzte Tätigkeit enthält noch kein Bewußtsein; das ist es ebe was Fichte in der späteren Periode „bloßes Bewußtsein“ oder „Fr heit“ nennt. Erst die „begrenzte Tätigkeit“, d. h. in der später Terminologie, die durch das absolute Sein (= absolute Wahrhei „bestimmte Freiheit“ gibt ein wirkliches Bewußtsein.

In dem Entwicklungsgange der Fichteschen Philosophie wi dieses Moment der Bestimmtheit vom wirklichen Akte des Bewuß seins allmählich losgelöst und erhält eine unabhängige und ursprünglic Selbständigkeit. Aus der immanenten Bestimmtheit des Aktes bild sich allmählich die selbständige Gültigkeit der Wahrheit herau welche in der Form des absoluten Seins der Aktualität gegenüber a ein sie bindendes Gesetz auftritt. Diese Verselbständigung der „B stimmtheit“ zur „Wahrheit“, zum „wahren Sein“, ist der wesentlic Punkt des Unterschiedes der zweiten, sogen. metaphysischen Period von der ersten — immanenten. In der ersten Periode (bis zum Jah 1801) wurde die absolute Tätigkeit durch sich selbst bestimmt gedacht[35] der Grund ihrer Bestimmung lag in ihrem eigenen praktischen Wese Dabei war der Begriff der Bestimmung noch sehr metaphysisch g

---

[35]) Die vereinzelten Andeutungen an den entgegengesetzten Standpun sind durchaus zufällig und unsystematisch; sie verändern noch nichts in d eigentlichen Prinzipienlehre der immanenten Position.

ärbt; die Bestimmung bedeutete nichts anderes als eine metaphysische Begrenzung oder Konkretisation der unendlichen Tätigkeit. Wie die ıbsolute Substanz bei Spinoza durch eine Reihe der Determinationen ınd Begrenzungen zu ihren individuellen, endlichen Äußerungen oder Modis kam, ebenso brachte auch die absolute Tätigkeit bei Fichte lurch eigene Begrenzung oder Konzentration ihre Modi, d. h. Objekte, ıervor. Das Objekt, das Nicht-Ich, wurde zu einem bestimmten Quantum des Ich; es war dasselbe Ich, nur in seiner Bestimmtheit gedacht. Das reine Nicht-Ich, welches innerhalb der theoretischen Philosophie die Aufgabe hat, das reine Bewußtsein zu bestimmen, ist veder ein „Ding" noch eine „Wahrheit" an sich, sondern nur ein noch ındeutlich gedachtes Moment der Bestimmtheit.

Aus dieser metaphysischen Auffassung taucht allmählich die ein logische Tendenz auf. Die Bestimmtheit, welche dem reinen ch das Objekt gibt oder, richtiger, die Objektivität selbst ausmacht ınd erschöpft, erhält im Geiste des Philosophen allmählich ihre wahre Gestalt; sie wird begrifflich von dem Bewußtsein, von dem bloßen Verstehen, isoliert: „Aus dem bloßen Ausdruck des Verstehens eines Bestimmten ist klar, daß die Bestimmtheit dem Verstehen vorausgehen, nicht durch dieses, das ja die bloße Form ist, erfolgen soll. Die Bestimmtheit ist schlechthin vor allem Verstehen, und wenn das Verstehen auch nicht hinzukäme, so bliebe es bei einer solchen = x" [36]). Auf diese Weise verwandelt sich die „Bestimmtheit" oder „Begrenztheit" in das absolute Sein, dem die Wissenschaftslehre vom Jahre 1804 die Bedeutung der „Wahrheit an sich" gibt; sie wird zur völligen Selbständigkeit herausgearbeitet und gewinnt die logische Bedeutung des ranszendentalen Grundes der objektiven Welt. In das System der Fichteschen Philosophie wird auf diese Weise eine kritisch aufgeklärte Platonische Idee eingeführt [37]). Es wiederholt sich hier, wie überall, ie allgemeine Tatsache, daß fast alle Philosophen in der reiferen Perioden ihrer Entwicklung in der einen oder andern Form zum Platonismus zurückkehren. Weder das idealistische Bewußtsein, och die dogmatisch-metaphysische Substanz wird als Grundlage

---

[36]) Transzendentale Logik Bd. IX, 311.

[37]) Das absolute Sein = Idee. Vgl. Das System d. Sittenlehre v. J. 1812, d. XI, 31, 42.

der Welt angenommen; sondern das Reich der gültigen und wahren Gesetze erscheint als diese Grundlage; das ist der Gegenstand des wahren Erkenntnis, — alles Andere ist Trug und Schein. Der höchste Grund alles Seins liegt im absoluten Sein, im „absoluten Gesetze“ d. h. in der Wahrheit an sich. Die Wahrheit macht das Seinsmoment am Seienden aus. Sie ist nicht dem Sein, sondern nur dem Seienden entgegengesetzt. Auf diese Weise wird der spätere Bolzano-Husserlsche Irrtum der Verdoppelung der Welt vermieden und abgewiesen. Die Wahrheit hat nicht die Aufgabe das Sein abzubilden, sondern alles Seiende in seiner Gesetzmäßigkeit zu konstituieren, da diese Gesetzmäßigkeit nichts anderes ist als eben die reine Wahrheit oder das absolute Sein [38]).

In den Bereich dieses absoluten Seins wird alles Logische verlegt; aller gesetzliche Zusammenhang, aller Grund, haben ihren eigentlichen Sitz in diesem ursprünglichen Reiche. Der Grund davon, daß etwas da ist und so oder so bestimmt ist, liegt immer in diesem Reiche, und wenn wir irgend ein Phänomen in seiner Wahrheit erklären wollen, müssen wir uns zu der Anschauung dieses Reiches erheben und in seinem Intelligieren völlig aufgehen.

Wir haben die Wahrheit in ihrer Ursprünglichkeit und Eigenart erkannt. Was bleibt jetzt dem Bewußtsein übrig, nachdem wir alle Logizität, alle begriffliche Genesis von ihm entfernt haben [39])? Von dem wirklichen Akte des Bewußtseins sind wir ausgegangen, durch das Moment der Bestimmtheit zum Begriffe der reinen Wahrheit aufgestiegen, und diese Wahrheit von ihm in unserer Betrachtung isoliert; was bleibt dem Bewußtsein übrig? Es soll sich auch offenbar aus dem wirklichen Akte in ein bloßes Moment verwandeln; es bleibt ihm nichts anderes übrig, als eben das Moment der Bewußtheit selbst, dasjenige, was keinem Begriffe zugänglich ist, da alles Begriffliche und Logische auf die andere Seite übertragen ist und dort bleibt, — absolute Irrationalität der anschaulichen Tätigkeit, welche nach Abstraktion von jedem logischen Grunde und sachlichen Inhalt noch

---

[38]) Wir können hier nicht diesen Gedanken ausführlicher behandeln und unsere Auffassung der Fichteschen Philosophie in dieser von der allgemeinen Ansicht abweichenden Form rechtfertigen. Das soll der Gegenstand einer besonderen Monographie bilden.

[39]) Vgl. dazu: Wissenschaftslehre v. J. 1801; bes. einleitende Seiten der „Darstellung d. Wissenschaftslehre“ v. J. 1812, Bd. X, 320—342.

übrig bleibt. Dieses Moment bringt die Faktizität und Mannigfaltigkeit mit sich, bedingt die aktuelle, zeitliche Auseinandergerissenheit der Erscheinung des Seins; es liegt außerhalb jeder Begründung, da eine Begründung nur innerhalb des ersten Moments, innerhalb der Wahrheit einen Sinn hat, ist absolut grundlos und wird darum „absolute Freiheit" genannt; seine Aufgabe ist die „Beleuchtung" des absoluten Seins. Es ist nicht mehr, wie es in der ersten Periode (besonders 1794) war, — die höchste Idee des Seins oder der Realität selbst, die absolute Substanz, welche alle Dinge hervorbringt, sondern die absolute Abstraktion vom Sein, völlige Beseitigung und Vernichtung des Seins, das subjektivierte platonische Apeiron [40]).

Aus dieser kurzen Darstellung soll es ganz begreiflich werden, warum die Wissenschaftslehre „die An-sich-Gültigkeit des Bewußtseins leugnet". Wenn wir einen Akt des Bewußtseins gedanklich zerschneiden und die beiden Momente — der Geltung und der Bewußtheit — so auseinander halten, daß sie nichts miteinander gemein haben, so sehen wir uns gezwungen, die Bewußtheit als solche vollständig alogisch zu denken; wir begreifen sie als eine Unbegreiflichkeit, als bloße Anschauung ohne Geltung. Obgleich alle Begründung und alles Sein nur im „Lichte" dieser Bewußtheit oder Freiheit erblickt wird, so gehört doch dieses Licht selbst keineswegs in den logischen Zusammenhang der Begründung, oder in den begrifflichen Inhalt des Seins. Das bloße Bewußtsein kann also nichts begründen oder bewahrheiten; es vermag nur die Kette der Begründung zu beleuchten, sie zur Erscheinung und Offenbarung zu bringen. Das absolute Sein bedingt die Gesetzlichkeit der Einsicht, das bloße Bewußtsein dagegen die Faktizität und Zufälligkeit derselben. Sein „wesentlicher Effekt" besteht darin, daß es den rein logischen Inhalt, die absolute Wahrheit an sich immer gewissermaßen entstellt und eine notwendige Täuschung in sie hineinbringt. Durch seine Faktizität erzeugt es die Illusion der Zeitlichkeit und psychologischen Tatsächlichkeit der Wahrheit; es macht die Wahrheit zum stehenden und ruhenden Objekte, gibt ihr die Illusion des Daseins. Dieses faktische Dasein ist daher absolut zufällig und irrational. Alle Notwendigkeit, alle Gesetzlichkeit des Daseins liegt im absoluten Sein; das Dasein als Dasein aber ist ganz zufällig, Produkt der absolut grundlosen Freiheit, d. h. Bewußtheit.

---

[40]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 67.

So erscheint das Bewußtsein „seinem Sein nach überhaupt als zufällig seinem Inhalte nach aber als notwendig“ [41]); zu dieser Notwendigkei des Inhalts soll sich die Wissenschaftslehre erheben, alle Zufälligkeit de bloßen Bewußtseins völlig ignorierend. Das Bewußtsein an sich is weder wahr, noch falsch, es ist eben nur faktisch Bewußtsein und weite nichts; die Wahrheit, die logische Systematisierung und Begründun kommt ausschließlich dem Inhalte zu, das bloße Bewußtsein abe kann nicht als ein Glied dieses Systems, als ein Moment in der Kett der logischen Begründung auftreten; „das Bewußtsein kann Nicht bewahrheiten“ [2]), da jede Bewahrheitung im Prozesse der erkenntnis theoretischen Abstraktion auf der entgegengesetzten Seite des absolute Seins geblieben ist.

„Das Bewußtsein ist in seiner Sichgültigkeit abgewiesen.“ [42]) E „hat an sich gar keine Gültigkeit und Beziehung auf Wahr heit“. Mit diesem Grundsatze ist Fichte zu dem Urgrunde alle antipsychologistischer Argumentationen durchgedrungen. Dies prinzipielle Stellung zum Bewußtseinsproblem macht seine Unter suchungen viel schwieriger, aber auch viel klarer, tiefer und wertvolle als die ganze Wissenschaftslehre Bolzanos mitsamt ihren Nachfolgern Die absolut alogische Natur des Bewußtseins ist weder von Bolzano noch auch später von jemandem, durchschaut worden. Die üblich gewordene Argumentation in diesem Punkte ist sozusagen zerstreu und prinziplos; man sieht richtig ein, daß die Wahrheit vom Bewußt seinsakte verschieden sei; aber den höchsten Grund davon verma man nicht anzugeben. Dieser Grund besteht eben in der grundlosen logischfremden Natur des Bewußtseins; im Bewußtsein und durch das Bewußtsein kann man nichts begründen, sondern nur die objektiv Begründung beleuchten. Das Bewußtsein steht selbst immer außerhal jedes logischen Zusammenhanges, der nur zwischen Wahrheiten nicht aber zwischen Bewußtseinsakten bestehen kann; das Verhältni zwischen Bewußtseinsakten kann nur real, dasjenige zwischen de Wahrheiten nur ideal gedacht werden. Darum stehen sie in keinem andern Verhältnis, als in dem der Negation zu einander.

Der eigentliche Kern dieser Einsicht liegt darin, daß das Bewußt sein nie als ein Glied oder eine Etappe in der Kette der logische

---

[41]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 195.

[42]) Ib. S. 198.

Schlußfolgerungen aufzutreten vermag, daß es kein begründendes und auch kein begründetes Phänomen ist. Unter dem Gesichtspunkte des bloßen Bewußtseins betrachtet, sind unsere psychischen Bewußtseinsvorgänge absolut sinnlos und haben „gar keine Beziehung auf Wahrheit“, da sie ja zu diesen Vorgängen erst werden, in einer spezifisch alogischen, nämlich in der psychisch-kausalen und assoziativen Betrachtungsweise; nur insofern wir diese Faktizität vernichten, von ihr völlig abstrahieren, vermögen wir uns zur Wahrheit selbst zu erheben; dann aber erkennen wir sie auch nicht und fassen sie nicht auf, sondern wir sind sie selbst, fallen mit ihr zusammen und verlieren unser eigenes zeitliches Wesen in ihrer intelligiblen Geltung [43]).

Diese Konzeption ergibt in bezug auf das Bewußtsein einen rücksichtslosen Skeptizismus, welcher nicht nur wie bei Aenesidemus-Schulze an den geschichtlichen Zustand der Erkenntnis zweifelt, und auch nicht wie bei Hume die notwendige Gültigkeit der Bewußtseinsaussagen verneint, sondern jede auch die komparative und bloß wahrscheinliche Gültigkeit des Bewußtseins aufhebt, seine Logizität überhaupt zugrunde richtet. In dem früher verstandenen, intentionalen Sinne des Wortes erkennt man überhaupt nichts. „Zwar hat die Gedankenlosigkeit und Faselei sich einen vornehmen Titel verschafft, den des Skeptizismus, und glaubt, daß nichts zu hoch sei, das sie unter diesem Titel nicht erschwingen könnte. Von der Wissenschaftslehre muß sie wegbleiben. In der reinen Vernunft läßt sich der Zweifel nicht mehr anbringen; diese trägt und hält sich und jeden, der in ihre Region kommt, fest und unverrückt. Will sie aber die An-sich-Gültigkeit des Bewußtseins bezweifeln ..., so käme sie mit diesem Generalzweifel für die Wissenschaftslehre zu spät; denn diese bezweifelt nicht nur provisorisch jene An-sich-Gültigkeit, sondern sie behauptet und erweist kategorisch die Nichtgültigkeit, die selbst der Generalzweifel nur in Frage stellen würde. Gerade der Besitzer

---

[43]) „Wir allerdings sind es, die diese Konstruktion vollziehen, aber inwiefern wir, wie gleichfalls eingesehen worden, das Sein selber sind und mit ihm zusammenfallen; keineswegs aber, wie es erscheienn könnte, ... als ein vom Sein unabhängiges und freies Wir.“ Bd. X, 214. „... aber in der Wahrheit begreifen wir es eben auch nicht, sondern wir haben es und sind es.“ Eb. S. 168. Vgl. auch Bd. X, 286, 313, 336, 367, 371.

der Wissenschaftslehre... könnte einen, alles bisher Angenommene gänzlich vernichtenden Skeptizismus aufstellen, bei welchem wohl selber denjenigen, die bisher mit allerhand Skeptiserei zum Zeitvertreibe gespielt haben, grauen dürfte, und sie rufen würden: der Spaß gehe doch zu weit!"[44]) Systematische Bedeutung eines solchen Skeptizismus ist außerordentlich groß, da er aus sich selbst heraus ein positives Resultat erzeugt. In dieser hoffnungslosen Skepsis des Bewußtseins wird die absolute Vernunft und reines Sein geboren: die Vernichtung und Ausschaltung des Bewußtseins eröffnet das Reich des Logischen in aller seiner Reinheit und Selbständigkeit. Eine solche Skepsis vernichtet die Wahrheit und ihre Möglichkeit nicht, sondern umgekehrt, in ihrem Grundsatze „der Vernichtung" der Subjektivität, erzeugt sie die Wahrheit in ihrem Begriffe. Der Skeptizismus in bezug auf das Bewußtsein erzeugt einen völligen Absolutismus der Wahrheit an sich. In ihm ist nicht die Wahrheit, sondern ein alter Irrtum, eine unrichtige Theorie, welche das Wissen als eine Abbildung der Wahrheit im Bewußtsein betrachtet, zu Grunde gegangen. In diesem Sinne ist das Wissen unmöglich; es entsteht nicht in der Abbildung und auch nicht in anderen mehr verfeinerten Formen dieser Idee, sondern in der Vernichtung der Subjektivität, in der Abstraktion von ihr.

Die vollständige logische Kraftlosigkeit des Bewußtseins ist hier ausdrücklich proklamiert. Das Prädikat „wahr" hat in bezug auf das Bewußtsein überhaupt keinen Sinn[45]); nur der Inhalt selbst, nicht aber das Bewußtsein, kann die Wahrheit besitzen; denn Wahrheit ist eine bestimmte logische Relation, welche in ihrer An-sich-Gültigkeit das Bewußtsein völlig ignoriert und außer sich läßt.

Das Bewußtsein und die Wahrheit sind also zwei grundverschiedene Begriffe. Damit ist die Heterogeneität und sogar Inkommensurabilität, aber noch keine Transzendenz bewiesen worden. Fichte wollte es auch nicht. Daraus, daß Bewußtsein nicht Wahrheit und diese wiederum nicht Bewußtsein ist, daß beide in einem imaginären Verhältnisse zueinander stehen und absolut inkommensurable Funktionen

---

[44]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 196.

[45]) „Was sich nicht selbst macht, was irgend ein Ich hindenkt, ist falsch." Wissenschaftslehre v. J. 1812, Bd. X, 320.

d Bestimmungen haben, folgt noch gar nicht, daß beide als getrennt dacht werden müssen. Diese Getrenntheit und Transzendenz will was mehr bedeuten, als einfache begriffliche Heterogeneität und kommensurabilität; sie will beide Momente nicht nur logisch, als grifflich selbständige Elemente, sondern auch metaphysisch, durch ne unbegreifliche, übersinnliche Kluft voneinander trennen; sie ingt einen metaphysischen Beigeschmack in das Problem hinein. ahrheit und Bewußtsein repräsentieren in dieser Auffassung, wie r oben dargestellt haben, zwei von einander objektiv getrennte eiche, welche faktisch konstatiert und post factum künstlich mit nander verbunden werden. Die Wahrheit ebenso wie das Bewußtsein rden absolut an sich gedacht. Versuchen wir aber solche Metaysiker zu fragen, was eigentlich ihr unabhängig von jeder Wahrheitsstimmung an sich gedachtes Bewußtsein ist, oder auch was für ne Art des Verhältnisses zwischen diesen beiden objektiven Potenzen steht, so werden sie uns keine andere Antwort geben können, als e einfache Behauptung irgend einer dunklen und unbegreiflichen ntention" oder „Richtung". Eben dieser Wunderbegriff, der nichts s eine Forderung der Kluftüberbrückung ausdrückt, zeigt uns, daß den Wahrheitsbegriff etwas mehr hineingelegt oder hineingedeutet rd, als man das Recht dazu hätte.

Was beweist man eigentlich mit allen Argumenten gegen die ychologisierung der Wahrheit? — nichts anderes als daß der Beiff „Wahrheit" in seiner logischen Konstitution, für seine inltliche Bildung den Begriff des Bewußtseins nicht braucht und cht voraussetzt. Wenn wir z. B. den Begriff des Triangels den wollen, so setzen wir eine Masse von Begriffen voraus; Raum, öße, Richtung, Dimension, Punkt, Linie usw., — alle diese Begriffe d für die Bildung des Triangels notwendig und unumgänglich. isselbe gilt auch für den Wahrheitsbegriff. Begriffe: des Begriffs, s Satzes, des Grundes, der Hypothesis, der logischen Zusammenhörigkeit, werden notwendig vorausgesetzt, damit der Wahrheitsgriff erst entstehen könnte. Der Begriff des Bewußtseins kommt ter diesen Voraussetzungen nicht vor; logisch brauchen wir ihn cht, um den Wahrheitsbegriff zu erzeugen und in seinem „Werden" verstehen. Das, aber auch nur das, besagt der Satz: die Wahrheit vom Bewußtsein unabhängig; die Unabhängigkeit besteht nicht ischen zwei Wesenheiten, sondern zwischen zwei Arten der Begriffs-

bildung — der logischen und psychologischen. Mehr dürfen wir nic annehmen. Die Behauptung der Transzendenz legt aber in bei Begriffe etwas mehr hinein. Dieses Mehr kann nicht erklärt od definiert werden, da die Transzendenz kaum den Anspruch ihres B griffes erheben kann. Die Kluft, die in diesem unklaren Worte lieg wird eigentlich in den Wahrheitsbegriff hineinphantasiert. Auf Grur dieser Phantasie aber erwächst eine Menge wunderbarsten Frage und vor allem die Frage nach dem Wesen der Intention. Dieser B griff gibt uns die Antwort auf eine ausgedachte und ungesetzlic Frage, welche überhaupt nicht existiert, da der Begriff der Transze denz, auf dessen Grunde sie erwächst, keine Geltung hat, ja kein B griff, sondern eine Vorstellung ist. Zwischen Wahrheit und Bewußtse besteht kein Verhältnis der Intention; — nie können zwei Begrif bildungen aufeinander tendieren? Das ist der Sinn des Fichtesch Skeptizismus [46]). — Wir finden bei Fichte den klar ausgedrückt Protest gegen die Möglichkeit einer solchen transzendenten Au fassung. Es macht den Eindruck, als ob er für hundert Jahre d drohende Übertreibung und Verunstaltung seiner großen Entdecku vorausgesehen hätte. Schon im Jahre 1801 erklärt er das absolu Wissen als eine innige Durchdringung des „Was" und des „Wei als absolute Einheit der Gültigkeit und Tätigkeit, des „ruhend Seins" und der „Freiheit". „Im Wissen sonach müßten die beid oben unterschiedenen Momente des Absoluten schlechthin ineinanc fallen und verschmelzen, so daß beide gar nicht mehr unterscheidb wären." [47]) Sie sind nämlich nur als Momente, ihrer logischen Leistu nach, nicht aber an sich, als ursprünglich selbständige und voneinanc getrennte Wesenheiten, zu unterscheiden. Werden sie voneinanc ursprünglich getrennt, so wird man sie nie wieder zusammenbring können. „Du sollst sie nicht bloß nach ihrer Trennung wiec zusammenknüpfen, wie mit einem Faden, den du nirgen herzunehmen weißt, sondern du sollst begreifen, daß sie organis ineinander und durcheinander verschmolzen sind, damit du nur e sie trennen könnest." [48]) Ein äußerer Faden durch eine abso

---

[46]) Bei Fichte kompliziert sich das Problem noch dadurch, daß das wußtsein nicht nur das Objekt der psychologischen, sondern eine eigentüml und spezifisch philosophische Begriffsbildung darstellt.

[47]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. VI, 17.

[48]) Ib. S. 19.

rationale Kluft der metaphysischen Transzendenz, per hiatum rationalem, ist absolut undenkbar, — es ist ganz einerlei, ob wir einen anszendenten Gegenstand oder eine transzendente Wahrheit dem ewußtsein gegenübersetzen. Es ist nämlich unbegreiflich durch elche Kraft bekommt das Bewußtsein dieses äußere „Auge", vermöge dessen es die Wahrheit „sehen" kann. Das absolute Sein wäre der transzendenten Auffassung absolut unsichtbar. „Und wenn ir dir dieses Auge auch in der Tat schenken wollten, wie wir doch nicht önnen, so wirst du ferner die Verbindung desselben mit jenen Absoluten mmer erklären, sondern sie nur in den Tag hineinbehaupten." [49]) eide Momente also, welche wir oben als verschieden betrachtet haben, llen jetzt nach Fichte in einem andern Sinne und einer ndern Richtung absolut zusammenfallen. Solange wir das Problem in logisch fassen, um den Begriff der Wahrheit in seiner Selbständigkeit zu erkennen, so sehen wir klar die prinzipielle Inkommenrabilität beider Momente. Sobald aber wir die metaphysische Seite s Problems berühren, und die Möglichkeit der transzendenten etrenntheit der Wahrheit ins Auge fassen, müssen wir diese Möglichit verneinen und in diesem Sinne eine absolute Identität ider Momente festsetzen. Diese Identität bedeutet nichts mehr, s eine Abwehr der vermeintlichen metaphysischen Kluft zwischen nselben.

In diesem Sinne betrachtet Fichte die Wahrheit und das bloße ewußtsein als zwei dialektische Pole einer höheren Einheit, welche „absolutes Wissen" oder „reines Licht" nennt. Als isolierte gische Punkte, als selbständige und unmittelbare Gegebenheiten, nd diese Momente des absoluten Wissens unmöglich und undenkbar; e transzendente Trennung ertötet ihren Sinn. Sie stellen eine unrtrennliche Einheit in dem Verhältnisbegriffe des absoluten Wissens r; ihre Zweiheit wird völlig in einer einzigen Relation aufgelöst, die ren Ausdruck in der Theorie der „Vernichtung des Begriffs" findet. Sie nnen nur durch einander existieren, bilden ein absolutes dialektisches)urch". Die Wahrheit als absolutes Sein steht, als bindendes d bestimmendes Gesetz, der Freiheit, d. h. dem bloßen Bewußtsein genüber; nur in dieser Entgegensetzung hat sie einen Sinn und end einen Inhalt. Sie nimmt in dieser Entgegensetzung die

---

[49]) Ib. S. 19.

Bedeutung des Sollens an; aber dieses Sollen erhält bei Fichte kein Anklang der Transzendenz, sondern drückt vielmehr die dialektisc Abhängigkeit beider Momente am deutlichsten aus. Das Sollen nämlich einerseits die absolute An-sich-Gültigkeit einer Wahrheit, „e inneres, absolutes, rein qualitatives sich selber Machen, und auf si selbst Ruhen"; „dem problematischen Soll liegt nichts weiter z grunde, als eben die innere Annahme durchaus von sich selber u ohne allen äußeren Grund." [50]) An sich trägt es den Charakt der absoluten Position und ist, als „Notwendigkeit im bloßen B griffe", vom absoluten Sein gar nicht zu unterscheiden: „es trä durchaus alle Kennzeichen des im Grundsatze eingesehenen Sei an sich." Es enthält, rein für sich betrachtet, durcha keine Forderung und ist inhaltlich, als Wahrheit, bestimmt, ohne Anerkennung von der Seite des Subjekts vorauszusetzen. (Da Unterschied von Rickert und der ganzen praktischen Richtung in d späteren Logik.)

Nun aber anderseits liegt im Sollen eine notwendig mitgedach obgleich keine inhaltliche, aber doch formale Beziehung zur absolut Freiheit, d. h. zum bloßen Bewußtsein; es liegt in ihm „eine Reg ein Gesetz also zu verfahren; außerdem wird es kein Soll." [51]) Se Inhalt ist selbständig, seine Form aber, als Sollen, setzt die Subjektivi voraus. Nur als ein bestimmendes Gesetz für die Freiheit des bloß Bewußtseins, als eine das absolute „Vermögen" [52]) bei der Ge legenheit seiner Vollziehung bindende Regel, nur ein Soll für dieses Vermögen, hat es überhaupt einen Sinn; oh dieses „für" ist es nichts; es drückt nur das Moment der Bestimmu an der bestimmten Freiheit aus. „Mithin liegt dieses Soll in der sprünglichen Bestimmung des Vermögens durch sein Sein aus Gott." — Wie ein Gesetz der materiellen Welt ohne die Materie selbst je Sinn verliert, da ja dieser Sinn eben in der Beziehung auf die Mate besteht, obgleich dem Inhalte nach die Materie nicht voraussetzt u

---

[50]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 219.

[51]) Ib. S. 228.

[52]) „Vermögen" (1810) = „Leben" (1804) = „Freiheit" (1801) = „Tä keit" (1794) = bloßes Bewußtsein.

[53]) Wissenschaftslehre v. J. 1810, Bd. II, 700. Vgl. die Transzend. (Bd. IX, 317): „Die Bestimmtheit kann nicht sein, wenn nicht ein Bild denn sie ist nur Bestimmtheit des Bildes."

ht aus ihr deduziert wird, ebenso verwandelt sich auch die Geltung es Soll in ein absolut totes Nichts, sobald wir das Bewußtsein vollindig wegdenken; in seinem Wesen, seiner logischen Bedeutung gt schon implizite eine Relation, ein Hinweis auf das Bewußtsein, ssen Bestimmung es eben zu seiner Aufgabe hat; es ist eben hts anderes als die Bestimmung selbst, als Moment des Wissens dacht. Die Geltung des Sollen ist darum immer wissend und das issen immer geltend; beide bilden eine ursprüngliche, untrennbare nheit, sind nur verschiedene „Ansichten“ eines und desselben issens. „Die Disjunktion daher, welche hier übrig bleibt, ist nicht sjunktion zweier ursprünglich Verschiedenen, sondern es ist Disnktion in Einem, das bei aller Disjunktion Eins bleibt ... Populär: ist nicht Disjunktion zweier, sondern nur verschiedene Ansicht nes und eben desselben.“ [54]) Derselbe Inhalt wird, sozusagen, in ei ganz verschiedenen Dimensionen betrachtet, welche zu einander einer ähnlichen Relation stehen, wie das 1. zu $\sqrt{-1}$, — einmal nem logischen Gehalte nach, unter dem Gesichtspunkte des Denkens, deres mal seiner faktischen Beleuchtung nach, in der „Intuition“, ter dem Gesichtspunkte der Anschauung. Beide Betrachtungen ren zur absoluten Inkommensurabilität der Resultate, — solutes Sein und absolute Freiheit, Gültigkeit und Tätigkeit, — lche aber vor der Betrachtung, unter dem Gesichtsnkte des Absoluten, gar nicht verschieden sind und in e höhere Einheit (des absoluten Wissens) zusammenfallen. Wenn n also die „Immanenz“ des Inhaltes, das Auffassen der Wahrheit Bewußtsein zu erklären versucht, so „sucht“ man eigentlich hts anderes, als „denselben Begriff, denselben in Absicht des Inlts, nur in einer andern qualitativen Bestimmung“ [55]). Diese qualiive Bestimmung besteht aus der Bewußtseins- oder „Sehe“-arakteristik, welche absolut alogisch ist und darum jeder ratioen Fassung, jeder weiteren begrifflichen Determination spottet [56]).

Wenn wir jetzt die oben aufgeworfene, imaginäre Frage h dem Verhältnisse zweier transzendenten Glieder beantworten

[54]) Wissenschaftslehre v. J. 1804, Bd. X, 258. [55]) Ib. S. 230.

[56]) „Die Vernichtung des Begriffs durch die Evidenz, also die erzeugung der Unbegreiflichkeit ist diese lebendige Konstruk- der inneren Qualität des Wissen.“ Bd. X, 117. Vgl. Transzend. Log., IX, 173, 174.

wollen, so müssen wir sagen, daß es *keine Brücke* zwische der Wahrheit und der Freiheit des Bewußtseins, sondern nur ein *absolute Identität* beider gibt. In der eigentümliche Terminologie Fichtes heißt es: „das... innere Weil schlechthin (Fre heit) soll mit dem inneren Was schlechthin (abs. Sein) verschmelzen und diese Verschmelzung selbst soll innerlich oder für sich sein“ [57] Nur dieses *Fürsich* bedingt die Notwendigkeit der Disjunktio der Wahrheit und des Bewußtseins (oder Freiheit); d. h. diese Dis junktion ist nur in der Ansicht, beide Momente sind nun *als Be griffe* verschieden; was wir oben nachgewiesen haben. *An sic* aber sind beide schlechthin identisch; d. h., wenn wir beide Moment im Bilde der Transzendenz metaphysisch isolieren wollen, so tri uns die Unmöglichkeit und Ungesetzlichkeit dieser Isolierung ebe im Begriffe der Identität entgegen. Beides sind logisch unabhäng und verschieden, metaphysisch aber absolut verbunden und identisc Die entgegengesetzten Prädikationen erklären sich durch die Ve schiedenheit der Rücksichten, in denen dieselben genommen werde Damit löst sich der scheinbare Widerspruch im Begriffe des Wissen

Alle diejenigen Unklarheiten und Fragezeichen, welche mit d modernen transzendenten Wahrheitslehre verbunden sind und il aus der metaphysischen Kluft zwischen der isolierten Gültigkeit ur dem objektivierten Bewußtsein erwachsen, werden durch diese Ko zeption beseitigt. Wie die Frage nach dem Verhältnisse der For zur Materie nur dann etwas unbegreifliches in sich einschließt, wer beide als metaphysisch getrennte Wesenheiten aufgefaßt werden u die Lehrheit der Form eine räumliche Interpretation erhält [58]), eben entsteht die Frage nach der „Immanenz“ der Wahrheit nur do wo beide in einem objektiven Bilde ursprünglich auseinandergeriss werden und eine ungesetzliche objektive Selbständigkeit erhalte Die Frage der Immanenz hat bei Fichte gar keinen Sinn mehr, da beide Momente ursprünglich immanent sind und nicht erst hinterh zu einander zu kommen brauchen. Zur Klärung des Gedankens könn wir noch mehr sagen: sie dürfen in diesem Gegensatze der Immane und Transzendenz gar nicht gedacht werden, weil er einem ande Problemzusammenhange angehört und nicht ohne weiteres auf Al übertragen werden darf; es gibt weder immanente, noch transzende

[57]) Wissenschaftslehre v. J. 1801, Bd. II, 38.

[58]) Vgl. Schuppe, Erkenntnistheoretische Logik.

ahrheit, sondern nur eine, immer sich selbst gleiche Wahrheit, elche ursprünglich zwei Momente in sich enthält. Diese Momente nd nur als solche, d. h. als Momente, nicht Teile oder Wesenheiten, unterscheiden; alle weitere Zutaten, die diesen logischen Unterhied noch irgendwie zu modifizieren und andere zu interpretieren rsuchen, sind unzulässig. Die Verschiedenheit, Heterogeneität, gar Inkommensurabilität ist noch keine Transzendenz; um zu dieser ranszendenz zu kommen, müssen wir die Momente oder Termini der nterscheidung irgendwie objektivieren, in irgend einem intelligiblen aume vor uns gegenständlich hinstellen. Fichte hat die drohende efahr, welche in diesem „natürlichen Hange des Menschen zum jektivierenden Denken“[59]) liegt, klar gesehen und ausdrücklich davor warnt. Das scheint das Schwierigste in dem philosophischen Denken sein, nicht mehr zu denken, als die gemachten Voraussetzungen lauben. Dieses Mehr kommt gewöhnlich auf Kosten der versteckten ojektivierung, mit der zu kämpfen zuweilen eine Unmöglichkeit ist.

Zu dieser Objektivierung (per hiatum irrationalem dazu) haben r in unserem Problemzusammenhange nicht nur keine Veranlassung, ndern auch kein Recht. Wir dürfen die Geltung einer Wahrheit nur rer logischen Tendenz, ihrer transzendentalen Bestimmung nach, cht aber ihrem Wesen nach vom Bewußtsein isolieren; im Lichte s Wesensbegriffs, als verschiedene objektive Qualitäten, lassen sich ide nicht unterscheiden; bilden nicht nur eine Einheit, sondern llständige Identität. Nun hat aber diese absolute Identität verhiedene Bestimmungen oder Aufgaben; einerseits soll sie die Welt ihrer festen Gesetzlichkeit und (nach Fichte) in ihrem moralischen nne konstituieren, anderseits aber die Konstruktion im Lichte des ewußtseins vollziehen, oder „offenbaren“. Beide Bestimmungen ücken verschiedene Relationen derselben Einheit aus und nur in eser Verschiedenheit der Bestimmungsrelation derselben besteht ihre kommensurabilität und ihre Selbständigkeit. Wahrheit und Beußtsein sind also keine isolierte, obgleich auch logisierte, Wesenten, sondern nur Richtungen und Relationen an einem und demben Wesen des absoluten Wissens; Richtung und Relation können er nicht transzendent, sondern höchstens inkommensurabel sein.

---

[59]) Fichte, Bericht über die Wissenschaftslehre und die bisherigen Schicke derselben. 1806, Bd. VIII, 372.

II.

Vier Briefe über Beneke.

Es ist bekannt, daß Fr. Ed. Beneke der venia legend die er an der Berliner Universität erhalten hatte, im Winte semester 1821/22 verlustig ging. Ein sachlicher Grund für die Maßregelung wurde nicht angegeben. Eine Erklärung des m der Strafuntersuchung gegen Beneke betrauten Regierungsbevo mächtigten an der Berliner Universität, des Geh. Oberregierung rates Schultz, gibt lediglich an, er, Schultz, habe bei einer vo läufigen Durchsicht von Benekes Schrift: „Grundlegung z Physik der Sitten", Berlin, 1822, die Maßregel der Regierung hi reichend gerechtfertigt gefunden. Beneke und ihm Nahestehen aber nahmen an, daß die eigentliche Ursache der Maßregel in ein persönlichen Einwirkung Hegels auf dessen Freund, den Unte richtsminister von Altenstein, zu suchen sei. Über die dieser Annahm zugrunde liegenden Motive vgl. Gramzow, Fr. Ed. Benekes Leb und Philosophie 1899, S. 24 ff. Die Hypothese, der große Lehrerfo seines „Antipoden" Beneke habe Hegel dazu bewegen können, d Minister von Altenstein, der vom alleinigen und ausschließlichen Wer der Hegelschen Philosophie durchdrungen war, zur Beseitigung d unangenehmen Konkurrenten zu veranlassen, wird von Kuno Fisch (Hegel, 1. Teil, 1901 S. 155—157) bestritten; indessen wird diese B streitung nicht gerade durch eine von Fischer in anderm Zusamme hange mitgeteilte Tatsache gestützt (a. a. O. S. 154): hiernach hat Heg als in der Halleschen Allgemeinen Literaturzeitung eine seine Rech philosophie von Friesischen Gesichtspunkten aus angreifende Kri erschienen war, als „preußischer Beamter" beim Ministerium u Schutz und Genugtuung nachgesucht, woraufhin Altenstein der R daktion „eine drohende Mißbilligung" zukommen ließ. Da bei d jedenfalls rein persönlich zu denkenden Einflusse Hegels a Altenstein eine aktenmäßige Aufklärung des Falles Beneke auch f die Zukunft kaum zu erwarten ist, so dürften die nachstehe

abgedruckten Briefe, auch abgesehen von der Person der Schreiber, nicht ohne Interesse sein.

Im Wintersemester 1826/27 wurde in Basler Universitätskreisen, wohl auf Betreiben des im Jahre 1821 von Berlin nach Basel berufenen freisinnigen Theologen De Wette, die Schaffung eines philosophischen Lehrstuhls an der Universität Basel und dessen Besetzung durch Beneke in Erwägung gezogen. Die bei diesem Anlasse von Basler Seite eingeholten Auskünfte hat vor Kurzem Herr Staatsarchivar Dr. Rudolf Wackernagel im Basler Staatsarchiv aufgefunden und dem Schreiber dieses freundlichst zur Verfügung gestellt.

Als communis opinio wird in diesen Briefen die Ansicht ausgesprochen, daß die Maßregelung Benekes letzten Endes auf Hegel zurückzuführen sei. Schleiermacher spricht vorsichtig von einem Mißfallen an seinem System, ohne die Person, der es mißfiel, näher zu bezeichnen, deutlicher weist Bouterwek auf einen sophistisch-schwärmerischen Parteigeist hin, klarer noch drückt sich Chamisso über den Eifer der Philosophen aus, die Lehren, zu denen sie sich nicht bekennen, schlechthin zu verdammen und nicht zu dulden, völlig unverhohlen endlich berichtet Reiche, man hätte in Berlin allgemein geglaubt, Benekes Opposition gegen die dort viel geltende Hegelsche Philosophie, als deren Antipoden er sich mündlich und schriftlich darstellte, habe ihm sein Schicksal zugezogen.

(An Professor Röper.)

Über Ihre glückliche Ankunft, werthgeschätzter Freund, in dem dortigen schön aufblühenden Musensitze freue ich mich herzlich. Sie sind nun Bewohner eines Landes, dessen bloßer Name die Phantasie eines Nordteutschen in eine angenehme Spannung versetzt, in der Nähe so mancher Glanzpuncte unsers Planeten, vom herrlichen Hesperien nur durch ein Meer von Naturscenen der sanftesten und wildesten Art getrennt, wo es zwar Acroceraunia giebt, aber keinen Schiffbruch. Wie erwachen alle meine Erinnerungen aus Italien und der Schweiz. Dahin! Dahin! Auch müssen Sie wissen, ist es zwischen Ihrem Hl Vetter Zurnedden und mir beschlossen, Sie recht bald dort zu besuchen, und da werden Sie mit uns nach den Hochalpen und nach Straßburg ziehen! — Ich höre, Sie haben den edlen Fabrikherrn in Thann besucht, und glückliche Stunden in der Familie zugebracht.

Es thut mir leid, daß ich nicht wußte, daß „Oncle Fritz" jetzt dort ist ich würde Ihnen sonst herzliche Grüße an ihn mitgegeben haben. Es ist ein alter sehr theurer Jugendfreund von mir. Zuletzt sah ich ihn in Marseille vor 4 Jahren, als er sich jüngst dort etabliert hatte.

Im Drange vieler Geschäfte muß ich mich leider heute darauf beschränken, Ihre Fragen wegen H. Dr. Beneke zu beantworten. Sein bereits dreijähriger Aufenthalt in Göttingen, die persönliche Bekanntschaft mit ihm, und mit mehreren seiner Bekannten, setzt mich in den Stand, Ihre Anfragen in der Hauptsache zu befriedigen. Der Dr. Beneke (Friedrich Eduard wenn ich nicht irre) ist gebürtig aus Berlin, wo sein Vater Regierungsfiscal und Justizcommissarius war. Seine Mutter ist eine Schwester des durch vortreffliche Erziehungsschriften bekannten Wilmsen, Prediger in Berlin, Verfasser des Kinderfreundes, der kürzlich die 80. Auflage erlebt hat. Auch der vor einigen Jahren verstorbene berühmte Kanzelredner Probst Hanstein war sein Oheim. Er ist reformierter Konfession und steht im 30. Lebensjahre. Mehrere Jahre studierte er Theologie in Halle und Berlin, widmete sich aber nachher der Philosophie, zum Theil deswegen, weil er als Freiwilliger den Feldzug von 1815 mitgemacht hatte. Er habilitierte sich als philosophischer Privatdozent in Berlin im Jahre 1820, mit Verteidigung einer Abhandlung de veris philosophiae initiis Berol. 1820. In Berlin schon hatte er als Privatdozent bedeutenden Beifall, und mehremale gegen 40 Zuhörer; sein Vortrag war als schön bekannt, wie ich von einem dort Studierenden weiß. Noch in Berlin erschienen von ihm folgende Schriften:

1. Erkenntnislehre nach dem Bewußtsein der reinen Vernunft in ihren Grundzügen dargelegt. 1820.

2. Erfahrungs-Seelenlehre als Grundlage alles Wissens. 1820.

3. Die genannte Inauguraldissertation de veris philosophiae initiis.

4. Grundlegung zur Physik der Sitten — mit einem Anhange über das Wesen und die Erkenntnisgrenzen der Vernunft. 1822.

5. Neue Grundlegung zur Metaphysik, Programm. 1822.

6. Schutzschrift für meine Physik der Sitten. 1823.

7. Beiträge zu einer rein seelenwissenschaftlichen Bearbeitung der Seelenkrankheit-Kunde. 1824.

Die nun folgenden, meistenteils größeren Werke, wurden von ihm zu Göttingen ausgearbeitet:

8. Skizze zur Naturlehre der Gefühle. Erster Band 1825. Am
weiten Bande wird gegenwärtig gedruckt.

9. Allgemeine Einleitung in das akademische Studium. 1826. —
Über dies Werk hielt er Vorlesungen hier in Göttingen.

10. Über das Verhältnis von Seele und Leib. 1826.

Außerdem lieferte er mehrere Recensionen zum Hermes, wovon ch namentlich die Rezension von Jakobi's, des Philosophen, Werken enne, im XV. Bande, auch zu der Jenaischen Litteratur-Zeitung, u den Göttinger gelehrten Anzeigen; auch sind mehrere ausführliche Rezensionen in den Wiener Jahrbüchern der Litteratur mit seinem Namen unterschrieben, besonders in den letzten Bänden. Auch arbeitet r an der Nasse'schen Zeitschrift für psychische Ärzte und für Anthropoogie. — Seine große schriftstellerische Tätigkeit ließe sich kaum erdären, wenn er nicht einen eisernen Fleiß und sehr schnelle Fassungsabe besäße. Im Jahre 1822 wurde ihm vom Curatorium das Lesen instweilen untersagt, nicht absolut. Dabei lag übrigens nicht ie geringste politische Veranlassung zum Grunde. Daß man weder egen sein Betragen noch gegen seine Gesinnungen etwas habe, darüber rteilte ihm das Universitäts-Curatorium eine schriftliche, vom Minister Altenstein unterzeichnete Erklärung, mit der Erlaubnis, lavon Gebrauch zu machen, und mit dem ausdrücklichen Zusatze, nan wünsche ihn herzlich auch mit seiner äußeren Lage zufrieden u sehen. Ich habe dieses Rescript selbst gesehen. Als einziger Grund verden darin seine (damals allerdings wohl) noch nicht völlig gereifte hilosophische Ansichten angegeben. Man glaubt allgemein, daß eine Opposition gegen die dort viel geltende Hegelsche Philosophie, ls deren Antipoden er sich mündlich und schriftlich darstellte, ihm enes Schicksal zugezogen. Von Berlin begab er sich hierher. Hier in Göttingen waren bis jetzt seine Vorlesungen nicht so besucht wie in Berlin; dies war auch bei dem entschiedenen Beifall von Hofrat Bouterwek und Hofrat Schulze nicht zu verwundern, vielmehr voraususehen. Er las indeß mit wenigen Unterbrechungen, und zwar Logik, Psychologie, Einleitung ins akademische Studium, und Moral zu viederholten Malen. Wenn er in der letzten Zeit weniger las, so gechah es, um sich mit schriftstellerischen Arbeiten ungestörter zu bechäftigen. Hier in Göttingen arbeitete er sein größtes Werk: Psycholoische Skizzen aus, welches ich genauer kenne, und welches zwar wegen nancher eigenthümlichen Ansichten und manches Widerspruchs gegen

beliebte Zeitvorstellungen wohl keinen allgemeinen Beifall erhalten wird, aber ohne Zweifel des Neuen und gründlich Durchdachten sehr Vieles enthält; wie es denn meiner Meinung nach die Aufmerksamkeit der Forscher sehr auf sich ziehen wird.

Daß er in seinen Schriften etwas gegen die Religion gesagt habe kann wohl niemand behauptet haben; vielmehr giebt er dem religiösen Gefühl sich oft hin, und ist deswegen ein großer Verehrer des so frommen Philosophen F. H. Jakobi, dessen Manen sein neuestes Werk dediciert ist. Mir als Lutheraner konnte seine philosophische Ansicht von der Freiheit etwas zu reformiert d. h. deterministisch scheinen; aber dieser Streit betrifft ja bekanntlich nur die Schule und Speculation, nicht die Religion und das Leben. — Sein Lebenslauf ist durchaus untadelig, selbst musterhaft, worüber nur eine Stimme. Daß er selbst kirchlich-religiös ist, schließe ich daraus, daß er ein großer Verehrer unseres vortrefflichen Universitätspredigers Ruperti ist, und selten dessen Predigten versäumt. Sein Umgang ist liebevoll und geistreich; doch den kennen Sie ja.

Ich habe Ihnen, theuerster Freund, von dem Mann gesagt, was ich weiß, und was ich verbürgen kann. Der Brief ist darüber ein wenig lang geworden. Noch einmal meinen herzlichsten Wunsch, daß Wissenschaft, Natur, Kunst und Zusammensein mit edlen Menschen ihren Himmel Ihnen bereiten; einen Wunsch, dessen Erfüllung Ihre Freunde mit Zuversicht voraussehn können. Seyn Sie nur nicht zu glücklich und vergessen Deutschland ganz und zugleich

Ihren

Göttingen, den 27. Januar 1827. G. Reiche.

Herrn Professor J. Roeper, Wohlgeb.

frei Basel.

Mein sehr theurer Freund,

ehedem stimmten die Theologen abweichender Schulen darin überein, daß die Anhänger irriger, d. i. anderer als eben der Lehren zu denen sie sich bekannten, schlechthin zu verdammen seien, und nicht zu dulden. An die Stelle der Theologen sind nun die Metaphysiker getreten, und sie sind eines, wo nicht gleichen, so doch gewiß ähnlichen Eifers nicht frei zu sprechen. Dem Fichte galt Schellings Philosophie für ein Verwerfliches, absolut Schlechtes, nicht zu Duldendes, und

ichte „war ein ehrenwerther Mann". Im Wechsel der Philosophien esteht indeß die Philosophie, nur träumt jeder, der den Strom hinab allt, die Ufer flögen an ihm vorüber, und an selbiger Stelle, wo er ar, macht schon eine neue Welle den Strom aus. Ich habe den Dr. eneke nicht genauer gekannt, wohl aber, wie jeder Mann, Antheil an em Ereignis genommen, als ihm, der Rechte, die er sich erworben ngeachtet, ferner an hiesiger Universität zu lesen verwährt wurde. r hatte sich in dem Gebiete des Denkens seinen eigenen freien Weg ebahnt, und jener befremdende Schritt wurde dem Einfluß einer hilosophischen Schule zugeschrieben, die sich in Besitz der Vorrechte ner allein selig machenden Kirche zu setzen gewußt. Solche feind-che Beachtung eines sonst achtbaren und nur geachteten Mannes chien Vielen mehr jener Schule als ihm zum Vorwurf gereichen zu ollen. Ich entlehne im Übrigen über den Dr. B. die Stimme eines efugteren Richters als ich.

S. V. b. e. z. v.

Berlin, 14. Feb. 1827. Anissimus
D. Adelbert v. Chamisso.

An
Herrn von Chamisso, Hochwohlgebohren.

Herr Prediger Wilmsen hat mir gesagt Sie wünschen in ein Paar eilen meine Meinung über den jetzt in Göttingen sich aufhaltenden r. Beneke zu erfahren. Was nun seine philosophische Denkungsart etrifft so liegt diese so weit sie sich bis jetzt entwickelt hat, in seinen chriften zu Tage, und ich enthalte mich um so mehr etwas darüber ı sagen als mir überhaupt das was die verschiedenen philosophischen chulen als solche von einander unterscheidet ziemlich gleichgültig ist. ıdeß scheint mir das schon immer sehr beachtenswerth, daß er sich inen eigenen Weg gebahnt hat, so wie mir auch in seinen Schriften n ausgezeichnetes Bestreben vorzuwalten scheint, die Gedanken, orauf es ankommt zur Anschaulichkeit zu bringen. Könnte man nun ıs dieser Seite seiner Schriften einen Schluß auf sein Lehrtalent achen: so würde ich von demselben das beste hoffen, und das thue h auch in bezug auf diesen sehr wesentlichen Punkt. Mehr aber age ich auch nicht zu sagen, da er hier als Privatdocent zu kurze eit gewesen ist, als daß ich ihn in dieser Hinsicht beurtheilen könnte.

In Göttingen hat es ihm nicht gelingen wollen sich dauernd Zuhöre zu verschaffen; indessen ist dabei sehr viel auf die dortige Art un Weise des Studierens zu rechnen, und wenigstens müßte ich in seine Persönlichkeit keinen Grund dazu aufzufinden.

Von Seiten seines sittlichen Charakters und seiner Führung is er mir nur vorteilhaft bekannt. Das Ministerium hat ihm hier au eine der gewöhnlichen Praxis ganz zuwiderlaufende Art das Rech Vorlesungen zu halten genommen. Die Gründe dazu sind nie meine Wissens weder ihm selbst noch der Universität angegeben worden allgemein aber hat man sie in einem Mißfallen an seinem Syster gesucht, und notorisch ist wenigstens daß dies Verfahren auf kein Weise mit dem was man demagogische Umtriebe genannt hat ode überhaupt mit Theilnahme an verbotenen Verbindungen zusammen hängt. So daß auch von dieser Seite nichts im Wege steht daß ihn nicht irgendwo wieder, wie ich es ihm von Herzen wünsche, ei Wirkungskreis als Lehrer könnte eröffnet werden.

Es freut mich Ihnen bei dieser Gelegenheit die Versicherun meiner aufrichtigen Hochachtung erneuern zu können.

12/2. 27. Schleiermacher.

An Herrn Rud. Merian, Wohlgeb.

Auf die an mich ergangene Anfrage, den hiesigen Privatlehre der Philosophie, H. Doctor Beneke betreffend, habe ich die Ehre z erwiedern, daß ich diesen achtungswerthen Mann, den ich noch durc persönlichen Umgang näher kennen zu lernen Gelegenheit gehab habe, zu den vorzüglichsten unserer neuern Selbstdenker zähle. Übe das Eigenthümliche seiner aus seinen Schriften bekannten Philosoph erlaube ich mir hier kein Urteil, da unsere Systeme in mehreren nich unwesentlichen Punkten von einander abweichen, und die Hal barkeit eines Systems im Streite der Meinungen sich doch zuletzt a der allgemeinen Menschenansicht erproben muß. Aber der hel und rasche Forschungsgeist des H. Dr. Beneke kann, wie ich glaub sehr wohltätig auf unser Zeitalter mitwirken, um die Fortschrit eines sophistisch-schwärmerischen Parteigeistes zu hemmen, der ih von Berlin verscheucht hat. Was sein Docententalent betrifft, we ich nur, daß er schon in Berlin mit Beifall aufgetreten seyn soll.

Göttingen, den 11. Februar 1827. Bouterwek.

III.

Alfred Fouillée

par **René Worms**-Paris.

Comme les plus illustres sociologues contemporains, Alfred ouillée était venu à la sociologie par la philosophie. Depuis 1864, avait enseigné la philosophie dans différentes chaires, dont la plus evée fut celle de l'Ecole Normale Supérieure. Il a consacré de nomreux ouvrages à des questions de philosophie proprement dite. itons notamment ses livres sur Socrate, sur Platon, sa thèse de docrat sur *la liberté et le déterminisme*. Il s'y montre ésireux de concilier les deux théories opposées: ses préférences scientiques sont pour le déterminisme; mais il croit utile, pour la morale, maintenir quelque chose de la liberté: ce sera, non pas le librerbitre, mais l'idée de notre liberté; celle-ci, présente dans notre sprit, suffira pour nous donner une indépendance relative en face es impulsions étrangères. Citons encore sa *Critique des ystèmes de morale contemporains*, ses livres ır Nietzsche, sur Kant, sur *Le mouvement positiviste*, ır *Le mouvement idéaliste*, sur *Les nouvelles coles anti-intellectualistes*. Ici aussi, comme récédemment, il se montre préoccupé de faire, dans son appréciation chaque théorie, des parts équitables à l'éloge et à la critique.

On ne s'étonnera pas de trouver la même tendance dans les rits sociologiques sortis de sa plume. Plusieurs sont devenus assiques. Dans *La science sociale contemporaine*, cherche une définition du lien social; Jean-Jacques Rousseau oyait dans la société humaine le produit d'un contrat; Herbert pencer jugeait, au contraire, qu'elle se forme à la manière des ornismes naturels; Alfred Fouillée fusionne ces deux conceptions appelant la société un „organisme contractuel“: selon lui, elle aîtrait suivant des procédés organiques, et se développerait enite d'après des procédés contractuels. Cette vue synthétique réuni beaucoup de suffrages. Son auteur a abordé, dans un esprit ialogue, d'autres grands problèmes sociologiques. Dans son livre

sur L'idée du droit, il a montré que le droit est généralement conçu, en Allemagne, comme dérivant de la force; en Angleterre, comme reposant sur l'utilité; en France, comme né de l'équité; et il a fait voir ce qu'il y a de légitime dans ces trois conceptions. Pareillement, dans La propriété sociale et la démocratie, il a reconnu l'utilité sociale de la propriété individuelle, mais en même temps proclamé l'origine sociale du droit des propriétaires et établi leurs dette envers la collectivité. Dans Le socialisme et la sociologie réformiste, il s'est montré fort démocrate, mais opposé à toute violence révolutionnaire. On doit encore à sa plume féconde de nombreux essais de psychologie sociale, intitulés notamment: Tempérament et caractère, Psychologie du peuple français, La France au point de vue moral, Esquisse psychologique des peuples européens.

Il souhaitait que la philosophie se rénovât par l'apport des données scientifiques. De là son livre intitulé: L'avenir de la métaphysique fondée sur l'expérience. Et ces données, elles devaient surtout venir, dans sa pensée, des sciences sociales. Par exemple, il considérait que les concepts devaient être étudiés, moins en eux-mêmes, que dans leur action extérieure, dans leur vie à travers l'humanité. Les idées, suivant lui, sont des forces agissantes; ce sont des idées-forces. C'est en partant de là qu'il a esquissé un nouvel évolutionnisme, une nouvelle psychologie, une nouvelle morale.

Comme on le voit, son oeuvre est très étendue et très diverse. Elle est aussi fort conciliante, fort synthétique. Elle est enfin très claire, quoique vraiment savante. On comprend donc aisément qu'elle ait eu un succès considérable [1]). Alfred Fouillée était le plus lu des philosophes et des sociologues français vivants. Il était depuis longtemps membre de l'Institut de France et de nombreuses Académies étrangères; il avait été président de l'Institut International de Sociologie. Son activité intellectuelle était restée très grande, jusqu'à la veille de sa mort, survenue à 74 ans. C'est une personnalité élevée et attachante qui vient de disparaître.

---

[1]) A son action propre, il faut rettacher celle qu'a exercée l'oeuvre de J.-M. Guyau, le fils adoptif de Fouillée.

IV.

War Nietzsche Pragmatist?

Von

W. Eggenschwyler in Turin.

Das mußte kommen! — Dem Fleiß der philosophischen Systema-
er und literarhistorischen Klassifikatoren ist es endlich gelungen,
n ursprünglichsten und unabhängigsten deutschen Denker, den
eifler unter den Zweiflern, F r i e d r i c h N i e t z s c h e in eine
hule und Partei einzureihen, und seine persönlichsten und originell-
n Gedankengänge „historisch zu erklären", von seinem Milieu,
nen Vorgängern und seiner Lektüre restlos — a b z u l e i t e n. —
t ebensoviel Scharfsinn als geschickt geordnetem Quellenmaterial
rsucht in seinem kürzlich erschienenen Buch „U n R o m a n t i s m e
tilitaire, étude sur le mouvement pragma-
ste" einer der besten Nietzschekenner des Auslands, R e n é B e r-
e l o t, den Nachweis, daß Nietzsche in der Hauptsache ein Vor-
mpfer des in den letzten Jahren zu so hohem Ansehen gelangten
P r a g m a t i s m u s gewesen sei, jener ungemein praktischen
ilosophie des geringsten Kraftaufwands, die die Erkenntnis gänz-
h der Opportunität, der Moral und Theologie unterordnet und die
rauchbarkeit" einer Lehre als einziges Kriterium ihrer Wahrheit
ten läßt.

Ein verwegenerer Versuch der Klassifikation um jeden Preis,
r „Ableitung" eines Genies aus seinen Vorgängern und Lehrern
rfte gewiß schwer zu finden sein. Mit Recht wendet in der „R e v u e"
rm. „Revue des Revues") der bekannte Journalist E m i l e F a g u e t
n Verfasser ein, auf Nietzsche sei diese bequeme Schulmethode
ht anwendbar, weil er „mehr als Quelle als als Derivat" zu nehmen
; — was bei ihm etwa an die deutsche Romantik oder an die eng-
hen Utilitaristen à la Spencer und Mill anklinge, habe in Nietzsches

Händen eine zu tiefgreifende Umwandlung erfahren, als daß man als einen Ausfluß seiner Lektüre auffassen dürfe; insbesondere s sein „Romantismus" wohl weit mehr seinem dichterischen Temper ment zu verdanken, als — wie Berthelot will — seiner romantisch Lektüre!

„Nietzsche avait subi très profondémen l'influence du romantisme allemand et spéciali ment celle de la poésie romantique," schrei Berthelot. „Fondant la notion de vie qu'il deva aux romantiques et celle qu'il rencontra chez les biologistes derwiniens, Nietzsche s forma du développement de la vie une id plus complexe; qu'il essaya de figurer dan le symbole lyrique du „surhomme", c-à-d. d l'être chez lequel s'épanouira le plus com plètement la puissance de vivre, en prenan à la fois ce mot dans le sens romantique dans le sens darwinien."

Das Unzulängliche einer solchen Ableitungsmethode springt die Augen. Dieselbe mag als literarhistorische Schulmethode v Gutes haben, besonders gegenüber solchen Schriftstellern, der Originalität das mittlere Maß nicht übersteigt, und deren Lebe werk von Anfang bis Ende eine Grundidee als „Leitmotiv" dur zieht. Wie wenig das für Nietzsche zutrifft, dürfte ohne weiteres e leuchten.

Aus demselben Grund führt die von Berthelot zur Klassifikat Nietzsches aus seinem Ideenschatz herausgegriffene Grundide daß das Leben wichtiger sei, als das Philos phieren, notwendig zu einer argen Einseitigkeit. Dieselbe nim in Nietzsches Welt- und Lebensanschauung durchaus keine wichtig Stelle ein als hundert andere sog. „Leitmotive", die dem so hera konstruierten Pragmatismus aufs entschiedenste widersprech Berthelots Behauptungen, Nietzsche sei der „Champion le p intransigeant peut-être du paradoxe pragmatiste", man atme ihm von Anbeginn „die Atmosphäre, aus der später durch Kond sation der Pragmatismus entstanden sei", der „Wille zur Mac sei eine systematische Darlegung desselben usw., werden daher n manches Kopfschütteln veranlassen.

Berthelot stützt seine Theorie auf die weitgehende Analogie
schen der Erkenntnistheorie Nietzsches und der Vernunftkritik,
William James seinem „Pragmatismus" voranschickt. Bei James
ßt es dem Sinn nach etwa folgendermaßen: Die „Wahrheit" existiert
ht außerhalb unseres Denkens (die Zweideutigkeit des Satzes wird
mand entgehen!); wir nennen Wahrheit gewisse unserer Über-
gungen; dieselben sind aber nicht Überzeugungen reiner Vernunft-
sen, sondern von fühlenden, wünschenden und wollenden Personen.
nit tragen auch diese Glaubenssätze den Stempel unserer Gefühle,
nsche und Wollungen. — Die „Wahrheit" existiert nirgends; es
stieren nur Wahrheiten, in deren Bejahung immer unbe-
sene Postulate mit hineinspielen. So sehr auch diese Beobachtungen
den Betrachtungen Nietzsches über die „Herkunft der Logik",
r den „Ursprung der Erkenntnis" usw. übereinstimmen, so steht
h James im ganzen positiven Teil seiner Lehre zu dem an
hts glaubenden Nietzsche im schroffsten Gegensatz.

Gemeinsam ist beiden der Ausgangspunkt: Eine entschiedene
lehnung des alten Rationalismus, der im Menschen ein
logisches Geschöpf sah und das ganze Triebleben ins Bewußte
rsetzen und gewissermaßen „wissenschaftlich organisieren" und
hkonstruieren wollte.

Beide, Nietzsche und James, beginnen ihre Lehre mit der Fest-
lung der unentrinnbaren Gewalt der Gefühle, Wünsche, Vorurteile,
wohnheiten, kurz der unbewußten Sphäre unserer Psyche über
er gesamtes Denken und Wollen; beide halten die menschliche
nunft noch für zu jung und zu unerfahren, als daß sie uns in den
isten Lebenslagen ein sichererer Führer sein könnte, als der seit
rtausenden eingeübte Instinkt es ist. Im Gegensatz zu dem
t verbreiteten rationalistischen Vorurteil, daß die Kenntnis der
ektiven Wahrheit dem Menschen in allen Fällen nützlicher
müsse, als der Irrtum, bestehen sie beide auf der Notwendigkeit
ler Illusionen und scheuen sich nicht, den Nützlichkeitswert der
hrheit selbst in Frage zu stellen, — wenn auch von zwei grund-
schiedenen Gesichtspunkten aus. — „Wenn die Illusion dem Leben
er Umständen nützlicher ist, als die Wahrheit, weshalb halten
denn unbedingt an der Wahrheit fest? Weshalb nicht lieber am
tum?" — Das Weitere wird uns zeigen, wie sehr Nietzsche und
nes in der Antwort von einander abweichen.

Die Übereinstimmung hört jedoch vollständig auf, sobald d
beiden Denker von der bloßen Kritik der landläufigen Erkenntn
lehre zum aufbauenden, *positiven* Teil ihrer Lehre übergehe
und zur so getadelten Irrationalität des Menschen *Stellun*
nehmen. Gemeinsam ist ihnen lediglich der kritische, negati
Teil ihrer Philosophie; denn während sich bei James die gerüg
Irrationalität des Menschen alsbald in ein „Du sollst", in eine moralisc
Vorschrift verwandelt, — nach dem Satz: Niemand ist rein objekti
seien wir also *bewußt subjektiv!* — hält Nietzsche der „I
tellektuellen Reinlichkeit" zuliebe durchaus am Ideal einer möglich
objektiven und unparteiischen Erkenntnis fest. — Als guter Theolo
schließt James aus der Unvollkommenheit der *reinen* Vernu
sofort auf die — *Vollkommenheit der Unreine*
das heißt der traditionellen Dogmen und Vorurteile. An Stelle d
Feststellung, der Mensch sei (leider) nie ganz objektiv, läßt er du
ein gewandtes Taschenspielerstück unversehens das moralische Postu
treten: Der Mensch *soll* subjektiv urteilen, *soll* schöne Gefü
für Argumente und starke Überzeugungen für Wahrheiten halte

Scheinbar finden wir zwar auch bei Nietzsche da und dort ein
Anklang an diese Lehre (besonders da, wo er sich über die Objektivi
der „wissenschaftlichen Asketen" lustig macht!), doch ist zu
merken, daß es sich dabei niemals um eine Erkenntnistheorie, sond
stets nur um Ratschläge fürs praktische Leben handelt. Das Eig
tümliche an Nietzsche ist eben gerade, daß er Lebensweisheit u
Erkenntnislehre streng auseinanderhält, und uns für beide ga
getrennte und zum Teil widersprechende Rezepte gibt. Die Dichtu
vom „Übermenschen", der im Unterschied zum modernen Gelehr
all seine Triebe gleichmäßig wachsen läßt, enthält durchaus k
Rezept zur Erkenntnis der Wahrheit. Obwohl in Nietzsche sel
der „Wille zur Macht" und der Erkenntnistrieb beinahe zusamm
fielen, hat er mit keinem Worte angedeutet, daß sein „Übermens
ein Philosoph, oder gar der vollkommenste Erkenntnistheoreti
sein müsse. Er wird im Gegenteil nie müde, uns den Abgrund,
die beiden Ideale trennt, vor Augen zu führen. Die Tendez Jam
aber, den im Menschen festgestellten Hang zur Unvernunft zu ei
ethischen Vorschrift oder gar zu einem *Wahrheitskriteri*
zu erheben, liegt ihm ebenso fern, wie die Vermengung von Wahrh
und Opportunität.

Während Nietzsche der Menschheit gerade ihrer geringen „in-
ektuellen Reinlichkeit“ wegen ins Gewissen redet und unverrückt
Ideal einer objektiven, von unserer Auslegung und „Anmensch-
ung“ unabhängigen Wirklichkeit festhält, schließt der Pragmatis-
s: Können wir nicht rein vernünftig sein, so seien wir eben —
n unvernünftig. Wen erinnert das nicht an die Lebens-
sheit gewisser Südländer, die da meinen: Wozu uns waschen?
gen sind wir ja wieder schmutzig!

Berthelot stützt seine Lehre, Nietzsche sei der erste und ent-
edenste Pragmatist gewesen, auf eine große Zahl von Zitaten aus
nseits von Gut und Böse“, aus der „Fröhlichen
ssenschaft“, aus „Zarathustra“ usw., aus denen
rdings mit voller Klarheit hervorgeht, daß Nietzsche so gut wie
nes an keine notwendigen und schlechthin allgemeingültigen Denk-
tze glaubte, sondern auch die Sätze der Logik als geworden, als
ebnisse der menschlichen Zuchtwahl auffaßt. Richtig ist, daß er
it die philosophische Grundlage des Pragmatismus, nämlich die
tik des einseitigen Rationalismus (oder „Intellektualismus“)
rfer und gründlicher formuliert hat, als irgend ein anderer Denker.
ähnt seien vor allem die berühmten Aphorismen 110, 111 und
der „Fröhlichen Wissenschaft“:

„Ursprung der Erkenntnis. — Der Intellekt hat
eheure Zeitstrecken hindurch nichts als Irrtümer erzeugt; einige
on ergaben sich als nützlich und arterhaltend: Wer auf sie stieß
r sie vererbt bekam, kämpfte den Kampf für sich und seinen
hwuchs mit größerem Glück. Solche irrtümliche Glaubenssätze,
immer weiter vererbt und endlich fast zum menschlichen Art- und
ndbestand wurden, sind z. B. diese: daß es dauernde Dinge gebe,
es gleiche Dinge gebe, daß es Dinge, Stoffe, Körper gebe, daß ein
g das sei, als was es erscheine, daß unser Wollen frei sei, daß, was
mich gut ist, auch an und für sich gut sei. Sehr spät erst traten
Leugner und Anzweifler solcher Sätze auf — sehr spät erst trat
Wahrheit auf als die unkräftigste Form der Erkenntnis.
chien, daß man mit ihr nicht zu leben vermöge; unser Organismus
auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Funktionen,
Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung über-
pt, arbeiteten mit jenen uralt einverleibten Grundirrtümern. Mehr
: Jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu den

Normen, nach denen man Wahr und Unwahr bemaß — bis hine in die entlegensten Gegenden der reinen Logik. Also: Die K r a der Erkenntnis liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sonde in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Leben bedingung."

(Was hier unter „Kraft" der Erkenntnis zu verstehen ist, dürf ohne weiteres klar sein; ebenso, daß Nietzsche hier wie überall scha zwischen dieser K r a f t und dem Grade von objektiver W a h r h e unterscheidet. Im Gegensatz dazu möchte James die „Wahrhei geradezu auf die „Kraft", d.h. auf das Alter und die Einverleibth einer Erkenntnis zurückführen!)

„Wo Leben und Erkenntnis in Widerspruch zu kommen schiene heißt es weiter, da ist nie ernstlich gekämpft worden; da g Leugnung und Zweifel als Tollheit. Jene Ausnahmedenker, wie Eleaten, welche trotzdem die Gegensätze der natürlichen Irrtüm aufstellten und festhielten, glaubten daran, daß es möglich sei, di Gegenteil auch zu l e b e n: Sie erfanden den Weisen als den Mensch der Unveränderlichkeit, Unpersönlichkeit, Universalität der A schauung, als Eins und Alles zugleich, mit einem eigenen Vermög für jene ungekehrte Erkenntnis; sie waren des Glaubens, daß il Erkenntnis zugleich ein Prinzip des Lebens sei. Um dies alles al glauben zu können, mußten sie sich über ihren eigenen Zusta täuschen: Sie mußten sich Unpersönlichkeit und Dauer ohne Wech andichten, das Wesen des Erkennenden verkennen, die Gewalt Triebe im Erkennen leugnen, und überhaupt die Vernunft als vö freie sich selbst entsprungene Aktivität fassen; sie hielten sich Augen dafür zu, daß auch sie im Widerspruch gegen das Gülti oder im Verlangen nach Ruhe oder Alleinbesitz oder Herrschaft ihren Sätzen gekommen waren. Die feinere Entwicklung der Redli keit und der Skepsis machte endlich diese Menschen unmögli auch ihr Leben und Urteilen ergab sich als abhängig von ural Trieben und Grundirrtümern alles empfindenden Daseins."

„Endlich aber wurde nicht nur der Glaube und die Überzeugu sondern auch die Prüfung, die Leugnung, das Mißtrauen, der Wid spruch eine Macht..... Die Erkenntnis wurde also zu einem St L e b e n selber, und als Leben zu einer immerfort wachsenden Ma bis endlich die Erkenntnisse und jene alten Grundirrtümer a einanderstießen, beide als Leben, beide als Macht, beide in densel

nschen. Der Denker, das ist jetzt das Wesen, in dem der Trieb r Wahrheit und jene lebenerhaltenden Grundirrtümer ihren ersten ımpf kämpfen, nachdem auch der Trieb zur Wahrheit sich als eine enerhaltende Macht erwiesen hat."

„Herkunft des Logischen. — Woher ist die Logik menschlichen Kopf entstanden? Gewiß aus der Unlogik, ren Reich ursprünglich ungeheuer gewesen sein muß. Aber un- ılig viele Wesen, welche anders schlossen, als wir jetzt schließen, gen zugrunde: Es könnte immer noch wahrer ge- esen sein! — Wer z. B. das Gleiche nicht oft genug auf- finden wußte, in betreff der Nahrung oder in betreff der ihm feind- ıen Tiere, wer also zu langsam subsumierte, zu vorsichtig in der bsumption war, hatte geringere Wahrscheinlichkeit des Fortlebens der, welcher bei allem Ähnlichen sofort auf Gleichheit riet. Der erwiegende Hang aber, das Ähnliche als gleich zu behandeln, ein logischer Hang — denn es gibt an sich nichts Gleiches —, hat erst e Grundlage der Logik geschaffen. Ebenso mußte, damit der Be- ff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob n gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, lange Zeit s Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden worden n. Die nicht genau sehenden Wesen hatten einen Vorsprung vor ıen, welche alles ‚im Flusse' sahen. An und für sich ist schon er hohe Grad von Vorsicht im Schließen, jeder skeptische ang e große Gefahr fürs Leben. Es würden keine lebenden Wesen ıalten sein (?), wenn nicht der entgegengesetzte Hang, lieber zu ahen, als das Urteil auszusetzen, lieber zu irren und zu dichten, abzuwarten, lieber zuzustimmen, als zu verneinen, lieber zu urteilen gerecht zu sein, — außerordentlich stark angezüchtet worden re. — Der Verlauf logischer Gedanken und Schlüsse in unserem zigen Gehirn entspricht einem Prozesse und Kampf von Trieben, an sich einzeln alle sehr unlogisch und ungerecht sind. Wir er- ıren gewöhnlich nur das Resultat des Kampfes: so schnell und so steckt spielt sich jetzt dieser uralte Mechanismus in uns ab."

Über die Naturerkenntnis sodann:

„Wir operieren mit lauter Dingen, die es nicht gibt: t Linien, Flächen, Körpern, Atomen, teilbaren Zeiten, teilbaren umen....., wie soll da Erklärung auch nur möglich sein, ın wir alles erst zum Bilde machen, zu unserem Bilde! Es ist

genug, die Wissenschaft als möglichst getreue Anmenschlichung d Dinge zu betrachten, wir lernen immer genauer uns selber beschreib Ursache und Wirkung: eine solche Zweiheit gibt es wahrscheinli nie. — In Wahrheit steht ein *Continuum* vor uns, von dem w ein paar Stücke isolieren; sowie wir eine Bewegung immer nur isolierte Punkte wahrnehmen, also eigentlich nicht sehen, sonde erschließen. Die Plötzlichkeit, mit der sich viele Wirkungen abhebe führt uns irre; es ist aber nur eine Plötzlichkeit für uns. Es gibt ei Unmenge von Vorgängen in dieser Sekunde der Plötzlichkeit, die u entgehen."

Daß diese Bemerkungen im großen Ganzen mit der Vernun kritik James' zusammenfallen, ist allerdings nicht zu verkenn Nur fragt es sich, ob dieselbe an James' System das Wesentliche a macht. Wenn ja, so dürfte schwerlich ein moderner Denker zu find sein, der nach Berthelot *nicht* als Pragmatist zu gelten hät Leider beginnt aber der charakteristische Teil dieser Lehre erst dam daß James die also festgestellte Relativität und Subjektivität d menschlichen Erkennens zu einer ethischen Vorschrift, zu ein „Du sollst" erhebt. Nietzsche wie James anerkennen die verdächti Herkunft und die unsicheren Grundlagen der menschlichen V nunft bis in die obersten und unentrinnbarsten „Denkgesetze" hine Während aber für Nietzsche die so kritisierte Vernunft gleichw das einzige brauchbare *Wahrheitskriterium* ist, benü James seine Vernunftkritik nach berühmtem Muster dazu, *irrationelles* Wahrheitskriterium, eine Art „praktische V nunft" an ihre Stelle zu setzen. Das objektive Denken wird also m heruntergemacht, um dem subjektiven, nächstliegenden, moral- u routinemäßigen Denken eine Hintertür zu öffnen.

Der Vollständigkeit halber hätte Berthelot seine Zitate unbedi durch den kurz darauf folgenden Aphorismus 122 ergänzen soll wo es heißt:

„*Das Leben kein Argument!* — Wir haben uns e Welt zurecht gemacht, in der wir leben können, mit der Annah von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegu und Ruhe, Gestalt und Inhalt: Ohne diese Glaubensartikel hielte jetzt keiner aus, zu leben. *Aber damit sind sie no nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Arg*

ent; unter den Bedingungen des Lebens könnte
er Irrtum sein."

Derselbe Gedanke tritt uns außer unzähligen andern Sentenzen
sselben Sinnes im Vorwort zum „Willen zur Macht" entgegen:

„Die Bedingungen, unter denen man mich versteht und dann
t Notwendigkeit versteht, ich kenne sie nur zu genau: Man muß
chtschaffen sein in geistigen Dingen bis zur Härte, um auch nur
einen Ernst, meine Leidenschaften auszuhalten. Man muß geübt
n, auf Bergen zu leben, — das erbärmliche Zeitgeschwätz von
litik und Völker-Selbstsucht unter sich zu sehen. Man muß gleich-
ltig geworden sein. Man muß nie fragen, ob die Wahr-
eit nützt, ob sie einem Verhängnis wird."

Bei näherem Zusehen reduzieren sich die Berührungspunkte
ischen Nietzsche und James auf einen einzigen, und auch dieser
mehr äußerlicher, zufälliger Natur als Ausfluß einer inneren Ver-
ndtschaft. Beide fordern von der Philosophie (aber nicht von
r Erkenntnistheorie!), daß sie „dem Leben förderlich"
. Bedenken wir aber, was für grundverschiedene Vorstellungs-
eise unsere beiden Denker mit dem an sich sehr vagen Wort „Leben"
rbinden, so müssen wir bald einsehen, daß es sich hier im Grunde
eine — rein sprachliche Analogie handelt. Denn „Leben" und
Handeln" bedeuten für Nietzsche in allen Stücken so ziemlich das
genteil davon, was die Pragmatisten darunter verstehen. James
llt das religiöse Leben, den Gehorsam, die Unterwerfung unter
e Gottheit oder überkommene Moral am höchsten, Nietzsche den
gehemmten „Willen zur Macht", den extremen Individualismus.
r James ist „Leben" — Glauben und Gehorchen, für Nietzsche
eifeln und — Herrschen. Kurz, in allen Stücken ein Gegensatz,
r ziemlich genau dem Nietzscheschen Dualismus von Herrenmoral
d Sklavenmoral, Herrenleben und Herdenleben entspricht. Um
r das wichtigste zu erwähnen: für James bedeutet „das Leben
rdernd" zweifellos in erster Linie „die Moral fördernd", für Nietzsche
en gerade das Gegenteil. Indessen darf man daraus nicht etwa den
hluß ziehen, daß auch Nietzsche den Wahrheitsbegriff zugunsten
nes Lebensideals habe fälschen wollen. Da für ihn der inten-
ste Lebensgenuß anerkanntermaßen gerade im Zweifeln, Grübeln
d Vorurteile-Stürzen bestand, so ist er wenigstens über den Ver-

dacht erhoben, daß er uns ein neues Dogma, einen neuen Glauben,— mit einem Wort eine neue Scheuklappe habe anpreisen wollen.

Natürlich mußte eine so grundverschiedene Lebensauffassung auch zu zwei ganz verschiedenen Glücksrezepten führen. Wer von der Erkenntnislehre nur verlangt, daß sie ihn ruhig schlafen lasse, ihm seinen Glauben lasse und ihn nicht mit Zweifeln störe, der wird sich am besten mit der — „unbewußten Philosophie der Sprache“ begnügen und in jede Lücke seiner Weltanschauung ein möglichst wohltönendes Wort („life“, „action“, „use“, „humanism“) treten lassen, während derjenige, dem Philosophie vor allem Zweifel und Kritik bedeutet, auch auf sprachlichem Gebiet ein großer Zweifler und Revolutionär sein wird. Und in der Tat ist den in unserer Sprache und Grammatik verewigten Vorurteilen („Substanz“, Kausalität, Identität und Widerspruch usw.) bisher niemand so unerbittlich zu Leibe gegangen, wie gerade Nietzsche, wie die von Berthelot zitierten Stellen zur Genüge dartun. Im Gegensatz dazu könnten wir die Lehre James' geradezu eine — philosophische Umschreibung der englischen Sprache nennen, dieser erzutilitaristischen, für Priester und Geschäftsmänner gleich praktischen Sprache, die denn auch die berühmtesten Stellen aus James' und Schillers Werken so gut wie unübersetzbar macht.

Die Oberflächlichkeit dieser Philosophie tritt am deutlichsten zutage, wenn wir beachten, welche Vorliebe ihre Vertreter für möglichst vage und volltönende Abstraktionen und übereilte Verallgemeinerungen an den Tag legen. Die soziale oder moralische Nützlichkeit zum Kriterium der Wahrheit zu machen, ist ja auf jeden Fall nur ausnahmsweise, nur in einzelnen Fällen, und auch da nur teilweise möglich. Jedes Raisonnement, das theoretische wie das praktische, bleibt notgedrungen immer noch zum größten Teil den Gesetzen der Logik und der Erfahrung unterworfen. Denn selbst um festzustellen, welche von zwei Theorien uns die nützlichere sei und sich mit unserem Handeln oder unseren ererbten Anschauungen am besten vertrage, bedarf es logischer Schlüsse und empirischer Daten, die ihrerseits nicht wieder pragmatischer Herkunft sein können.

Das pragmatische Wahrheitskriterium kann also nur ausnahmsweise, nur beiläufig auf unser Denken einwirken, und bleibt völlig unbrauchbar, so lange sich die Pragmatisten nicht die Mühe geben, uns zu sagen, wo und wieweit wir uns seiner zu bedienen haben. Das

äre aber voraussichtlich eine lange und überaus komplizierte asuistik erforderlich, von der uns die Pragmatisten auch nicht is erste Wort liefern. Sie finden es bequemer, dieses auch vor ihnen engen Grenzen zugelassene sog. Wahrheitskriterium (man denke Kant!) in ganz unsinniger Weise zu verallgemeinern. araus, daß in einzelnen Fällen zu allen Zeiten unsere Gefühle, ünsche und Vorurteile in unsere philosophischen Betrachtungen neingespielt haben, schließen sie nicht nur, daß es nun ein für alle al so sein müsse, sondern erheben diesen Schnitzer zur Regel, e nun überall unser Denken leiten soll! Wie wurde Nietzsche lbst den Pragmatismus beurteilen, wenn er ihm heute vor Augen ime? — Die Antwort scheint uns leicht auszurechnen: Alles was ietzsche über und wider den „Theologen-Instinkt", die mangelnde ntellektuelle Rechtschaffenheit der Deutschen" — oder gar der ngländer geschrieben hat, ist, so übertrieben es manchem erscheinen ag, buchstäblich auf den Pragmatismus anwendbar und deckt sich im Teil wörtlich mit den Anklagen, die Schinz seinem „Anti-agmatismus" voranschickt.

„Wer Theologenblut im Leibe hat," sagt er unter anderm, „steht on vornherein zu allen Dingen schief und unehrlich"; — „Was ein heologe als wahr empfindet, das muß falsch sein. Man hat daran inahe ein Kriterium der Wahrheit. Es ist sein unterster Selbst-haltungsinstinkt, der ihm verbietet, daß die Realität in irgend einem ınkte zu Ehren oder auch nur zu Worte komme. Soweit der Theologen-influß reicht, ist das Werturteil auf den Kopf gestellt, sind die egriffe wahr und falsch notwendig umgekehrt. Was dem Leben n schädlichsten ist, das heißt hier wahr, was es hebt, steigert, be-ht, rechtfertigt und triumphieren macht, das heißt falsch."

„Woher das Frohlocken, das beim Auftreten Kants durch die utsche Gelehrtenwelt ging, die zu drei Vierteln aus Pfarrers- und hrerssöhnen besteht? Woher die deutsche Überzeugung, daß mit ant eine Wendung zum Bessern beginne? Der Theologen-Instinkt deutschen Gelehrten erriet, was nun wieder möglich war.... n Schleichweg zum alten Ideal stand offen, der Begriff ‚wahre elt', der Begriff der ‚Moral als Essenz der Welt' war jetzt wieder nk einer verschmitzt-klugen Skepsis, wenn nicht beweisbar, so doch cht mehr widerlegbar. Die Vernunft, das Recht der Vernunft icht nicht so weit.... Man hatte aus der Realität eine scheinbare

Welt gemacht, man hatte eine vollständig erlogene Welt, die des ‚Seienden', zur Realität gemacht. Der Erfolg Kants ist bloß ein Theologenerfolg: Kant war, gleich Luther, gleich Leibniz, ein Hemmschuh mehr in der an sich nicht taktfesten deutschen Rechtschaffenheit."

„Ich nehme ein paar Skeptiker beiseite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie: Aber der Rest kennt die ersten Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht. Sie machen es allesamt wie die Weiblein, alle diese großen Schwärmer und Wundertiere, — sie halten die ‚schönen Gefühle' bereits für Argumente, den ‚gehobenen Busen' für einen Blasebalg der Gottheit, die Überzeugung für ein Kriterium der Wahrheit. Zuletzt hat noch Kant (und James?) in ‚deutscher' Unschuld diese Form der Korruption, diesen Mangel an intellektuellem Gewissen unter dem Begriff ‚Praktische Vernunft' zu verwissenschaftlichen gesucht; er erfand eigens eine Vernunft dafür, in welchen Fällen man sich nicht um die Vernunft zu bekümmern habe, nämlich wenn die Moral, wenn die erhabene Forderung ‚Du sollst' laut wird!"

Leider scheint Nietzsche nicht bemerkt zu haben, daß seine Erkenntnistheorie durch die häufige Anspielung auf den **Lebenswert** der Wahrheit ernstlich Gefahr läuft, selbst als opportunistische, **pragmatistische** Wahrheitsidee ausgedeutet zu werden. Wenn er den Theologen vorwirft, die Begriffe Wahr und Falsch dadurch auf den Kopf gestellt zu haben, daß sie das Lebensfeindliche „wahr" und das Lebenbejahende „falsch" nennen, so steht es damit um seine eigene „intellektuelle Rechtschaffenheit" streng genommen nicht besser, als um diejenige seiner Gegner, da ja auch er die objektive Wahrheit von dem rein zufälligen Kriterium ihrer Nützlichkeit abhängen läßt, — nur daß für ihn der Begriff „Leben" wie bekannt einen ganz andern Sinn hat, als für seine Gegner. Dieser Lapsus mag nicht wenig dazu beigetragen haben, Berthelot in seiner pragmatistischen Auslegung zu bestärken. Zum Glück verschwinden aber diese zweideutigen Anspielungen an das Lebensideal des Übermenschen gänzlich gegenüber den sehr bestimmten gegenteiligen Erklärungen Nietzsches, die eine Verwechslung der übermenschlichen **Lebensweisheit** mit seiner Erkenntnistheorie durchaus ausschließen. Daß er hie und da versucht war, seiner nichts respektierenden Skepsis **mehr** Lebenswert zuzuerkennen, als der furchtsamen Erkenntnistheorie seiner

gner, ist leicht begreiflich, wenn wir bedenken, wie sehr in Nietzsche ɔst der bedingungslose Erkenntnistrieb mit dem als Essenz des oens erkannten Machttrieb zusammenfiel (und gar nicht etwa mit ı an der „blonden Bestie“ hervorgehobenen militärisch-barbarischen genschaften!). Für Nietzsche persönlich bestand allem Anschein ch zwischen dem „Willen zur Macht“ und dem Willen zur Wahrheit jeden Preis kein erheblicher Unterschied.

Das Charakteristische an Nietzsches Philosophie liegt eben darin, ß für ihn Lebensweisheit und Erkenntnistheorie n i c h t zusammenlen. Und daß er dem ein möglichst vollständiges Leben auslebenden ealmenschen wesentlich a n d e r e Ratschläge erteilt, als die, die ch ihm zur objektiv richtigsten Erkenntnis führen. Selbst wenn sich darin da und dort eines kleinen Widerspruchs oder einer Zweiıtigkeit schuldig macht, so berechtigt uns das durchaus nicht zu, seine sehr kategorischen Erklärungen, daß das Leben k e i n r g u m e n t für die Wahrheit sei, und daß sich der Philosoph nie gen dürfe, o b d i e W a h r h e i t n ü t z e, einfach zu ignorieren.

Seine vermeintlichen Widersprüche werden indessen niemals die Bedeutung der großen Inkonsequenz heranreichen, die das esen des P r a g m a t i s m u s ausmacht, und der bewirkt, daß h der Pragmatismus praktisch selbst aufhebt. Denn da dem von n verfochtenen subjektiven Wahrheitskriterium in allen Fällen r eine beiläufige, dreinpfuschende Rolle zukommen kann, so wird s pragmatistische Wahrheitsrezept in seiner allgemeinen Form ıktisch zu einer bloßen Phrase, der wir mit dem besten Willen nen deutlichen Sinn entnehmen können. Die Regel bleibt in Wirkıkeit auch für den pragmatischen Denker immer noch das o b - k t i v e Wahrheitskriterium, ob er sichs nun eingestehe oder nicht. s subjektive kommt immer erst an zweiter Stelle, nämlich, wenn · Pragmatist zum folgerichtigen Denken aus irgend einem Grunde träge oder zu furchtsam ist.

V.

Die Ekstasis als Erkenntnisform bei Plotin.

Von

Dr. **Elisabeth Thiel** in Breslau.

Was Plotins Lehrsystem überhaupt und seine Lehre von de Ekstasis als Erkenntnisform insbesondere betrifft, so liegen durc die Bemühungen von E. Zeller, Dr. H. Kirchner, A. Richter, H. v Kleist, A. Drews die Tatsachen in genügender Deutlichkeit vor es handelt sich für uns nur um die rechten Gesichtspunkte für ei geschichtliches Urteil.

Die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung haben das Größt gesehen, was in der Geschichte der Menschheit überhaupt zur Ve wirklichung gelangt ist; die Entstehung der christlichen Religion ihre Durchbildung in Kultus, Lehre, Verfassung, und in den Forme des sittlichen Lebens, und im Anschluß daran ihre Verbreitung ring in den Ländern der Kulturwelt.

Es ist daneben in demselben Zeitraum noch anderes Groß geschaffen worden: die Ausbildung der römischen Monarchie un des Systems der Verwaltung, die klassische römische Literatur, da gewaltige System des römischen Rechts, alles Dinge, von denen d Menschheit noch heute zehrt, wenn auch keines derselben mit d religiösen Bewegung des Zeitalters an Bedeutsamkeit auch nur v ferne verglichen werden kann. Jedenfalls, die Neigung, in jen Jahrhunderten ein Zeitalter des Verfalls zu erblicken, ist verkehr Kein Abschnitt der Geschichte der Menschheit hat ein stärker schöpferisches Vermögen bewiesen. So hoch man auch den We der Blütezeit atheniensischer und überhaupt hellenischer Kult anschlagen mag, das Zeitalter christlich hellenistischer Kultur ste dagegen nicht zurück, und wie man gelernt hat, das Griechisch d hellenistischen Epoche als rechtmäßige Fortbildung der Sprac

es Plato und Demosthenes von selbständigem Werte anzusehen, sollte man auch die Philosophie Plotins im Verhältnis zu der Platos cht als eine Verfallserscheinung, sondern als eine tiefsinnige Fortldung von schöpferischer Bedeutung und von bleibendem Werte nzuerkennen sich entschließen.

Die rechte Würdigung Plotins wird denen besonders schwer, e in der Wissenschaft ausschließlich die Befriedigung des Erkenntnisiebes zum Maßstabe des Wertes machen und daneben alles andere s gleichgültig oder gar als bedenklich betrachten. Aber die Wissenhaft übt im Leben des menschlichen Geschlechtes und in dem des nzelnen Menschen viele Wirkungen von höchstem idealen Werte och außer denen, die dem reinen Intellekt angehören! Wirkungen uf das staatliche Leben, auf die gesellschaftlichen Verbindungen er Menschen überhaupt, auf das Sinken oder Steigen der Sittlichkeit, uf Religion und Kirche, auf Industrie und Technik. Wer wissenhaftliche Erscheinungen richtig beurteilen will, darf gegen diese Virkungen der Wissenschaft nicht blind sein oder sich gegen sie blehnend verhalten.

Man wird sagen dürfen, daß in der Philosophie der Hellenen s auf die Zeiten des Plato und des Aristoteles das Interesse an der inen Erkenntnis wenn auch nicht das einzige, so doch das weit berwiegende gewesen ist. Als dieses Interesse bei den großen Denkern us der Schule des Sokrates seine Befriedigung so weit gefunden atte, wie es das Zeitalter und seine Kultur zuließ, da machten sich der Wissenschaft selber andere Bestrebungen und Gesichtspunkte it größtem Nachdruck geltend und gewannen in dem neuen Gehlecht mit seinen neuen Lagen und Bedürfnissen die Oberhand. ie Wissenschaft sollte nunmehr dazu dienen, den Menschen inneren rieden und Seelenruhe zu verschaffen, sie für die rechte Behandlung er praktischen Lebensaufgaben tauglich zu machen und sie über as gemeine Getriebe zu einem höheren geistigen Dasein zu erheben. ieser Zug zur Weltweisheit war allen Schulen und Richtungen der hilosophie in dem Zeitalter nach Aristoteles und Alexander dem roßen gemeinsam, nicht ohne den Einfluß des durch Alexander nd seine Nachfolger aufgeschlossenen Orients, zu dem fortan das ellenentum in nahe Beziehung trat, das Eigene mitteilend, das remde entgegennehmend und es mit dem Eigenen verschmelzend. oiker und Epikureer, Skeptiker und Mystiker, Dogmatiker und

Eklektiker, — so weit sie sonst auseinander gingen, darin waren sie einig, daß ihnen der Friede der Seele höher stand als das rein intellektuelle Streben nach wissenschaftlicher Befriedigung des Erkenntnistriebes.

Eben aus dieser Sehnsucht ist dann der große Zug der Zeit zu einer den Geist befriedigenden Religion entsprungen und von Jahrhundert zu Jahrhundert stärker geworden, ohne den das Christentum nimmermehr so übermächtig sich seinen Platz zu gewinnen vermocht hätte. Aber allerdings, aus eben dieser zur Religion hintreibenden Stimmung und Bedürftigkeit entsprangen für die jungen Keime der Religion Christi andererseits zugleich die größten Gefahren. Es ist wohl selbstverständlich, daß eine mißverstandene Pietät an die alten überlieferten Religionsformen, an die Kulte und Vorstellungen des polytheistischen Heidentums, an seine Göttergestalten und seine Mythen sich anklammerte und sich gegen die Religion der Anbetung im Geist und in der Wahrheit so gut es ging wehrte, indem man den Göttern und Göttermythen, den Kultusgebräuchen und ethischen Lehren soviel Vergeistigung zu leihen suchte, wie man mit dem größten Aufwand von Geist irgend zu leisten vermochte.

Damit ist Plotins, des großen Führers und Schöpfers der neuplatonischen Bewegung, geschichtliche Stellung dem äußeren Umrisse nach gekennzeichnet. Von da aus müssen wir auch zu verstehen und zu würdigen suchen, was Plotin in der Form der Ekstasis als Erkenntnismittel und Erkenntnisinhalt schildert und selbst erlebt hat.

Plotin ist auch in diesem Punkte nicht der Urheber und Erstling gewesen; aber er hat der Lehre weittragende Wirkungen verschafft, auch für das Christentum. Man muß sich immer vergegenwärtigen, daß die großen Vertreter der beginnenden christlichen Wissenschaft und die der neuplatonischen Philosophie demselben Zeitalter angehörten, und daß ihnen bei aller Verschiedenheit der Gesichtspunkte und Bestrebungen doch auch vieles gemeinsam ist, teils weil sie aus denselben Quellen schöpfen, teils weil die Sehnsucht und das Streben nach jenseitiger Vollendung in beiden Richtungen mächtig ist. Auch von diesen heidnischen Philosophen, die die Herrlichkeit Christi und seiner Kirche nicht kannten oder ausdrücklich verschmähten, gilt des Dichters Wort: sie lernten das Überirdische schätzen, sie sehnten sich nach Offenbarung. Auf Plotin hat sicher auch Philo der Jude Einfluß geübt, der die Übereinstimmung hellenischer

isheit mit alttestamentlicher Offenbarung nachzuweisen bemüht r. Philo hatte platonische, aber auch stoische Lehren in seiner ise verwandt. Was die Stoiker als Apathie priesen, das ward ihm zur Abwendung von allem Sinnlichen, um des Friedens in tt teilhaftig zu werden. Wo er von dem kontemplativen Leben r von der Freiheit des Gerechten und Gottseligen handelt, da igt Plato und Aristoteles an. Ihm genügte es nicht, die göttlichen äfte zu erkennen, mit denen Gott die ganze Welt durchdringt; will vielmehr Gott selbst in seinem reinen Wesen ergreifen, und kann nur in einfacher Anschauung gelingen; dahin führt nicht mühsame Weg des reflektierenden Denkens. Vor Augen stehen die von Gott begeisterten alttestamentlichen Propheten; andererts preist er die reine Kontemplation, die bei den Hellenen Theoria ßt, die Erhebung des Geistes aus der Welt der sinnlichen Dinge seine wahre Heimat, in das Reich der Ideen. Das Ergreifen des tlichen Wesens in seiner Einheit und Vollkommenheit durch die t verwandte Vernunft, das ergibt bei Philo das Bild des Zustandes, er als Ekstase schildert. Da geht der Geist hinaus über alle sinnen Gestalten, über alles Sein, das nicht Gott selber ist, wenn es h aus Gott stammt, auch über die Ideen und über ihre Zusammenung in dem einen Logos. Da wo der Geist das reine Licht der theit ohne jede Trübung schauen und Gott selbst in sich tragen f, da findet er seine Seligkeit; da kann er befriedigt ruhen; da d der Mensch gleichsam selbst zum Logos, zum Sohne Gottes. t selbst erleuchtet ihn, bewegt ihn wie der Künstler das musikahe Instrument. Wie Gott sich den Propheten kundgetan hat, teilt er sich dem Weisen und Gerechten mit. Es ist ein Zustand phetischer Inspiration, die menschliche Vernunft versinkt, um tes Vernunft allein wirken zu lassen; in weissagenden Träumen, hohem Wahnsinn, im Außersichgeraten des Geistes findet die euchtung statt. Wenigen wird solche Erleuchtung zuteil; nur erlesene Rüstzeuge sind ihrer fähig; der Masse der Menschen bt diese höchste Form der unmittelbaren Anschauung des Göttlichen sagt.

Dieser Gedankengang, wie er uns bei Philo, dem Juden, ententritt, lehrt uns auch die entsprechenden Wendungen des Gekens bei Plotin, dem Heiden, besser würdigen. Es ist ein gemeiner Zug darin, der über den Unterschied der Zeiten und der per-

sönlichen Stellung hinausreicht, ein Zug von allgemein religiös Art und zugleich von tiefer wissenschaftlicher Bedeutung, ein Nach ball großer philosophischer Erkenntnisse aus der Blütezeit der hell nischen Philosophie, und zugleich voll innerer Beziehung auf d Wahrheit, die da kommen sollte, die Welt zu durchleuchten. D christliche Erkenntnis von dem Verhältnis der von Gott erleuchtet Menschenseele zu Christus, dem Sohne Gottes, der sich in den Tief des menschlichen Gemütes eine Stätte seiner Offenbarung zubereite klingt bei dem Heiden wie bei dem Juden von ferne an.

Plotin ist im Kern und Grund seiner Lehre Platoniker. Er h viele Denker gewissenhaft studiert, vor allem Aristoteles, und i mit den Gedanken der Neupythagoreer, insbesondere des Numeniu genau vertraut gewesen: aber das Platonische ist seines Geist eigentliche Heimat. Wo er von Plato sich entfernt, da ist es d religiöse Stimmung seines Geistes, die ihn auf eigene Wege leit Aber auch darin bedeutet die Abweichung nicht Entstellung od Verfälschung, sondern rechtmäßige Fortbildung im eigenen Gei und Sinne des Platonismus. Schon in Plotins Lehre vom Absolut sollte man das echt religiöse Motiv seines Denkens erkennen. Sei liebende Seele schwingt sich über alle Bestimmungen begrifflich Art, mit denen man Gottes Wesen zu erfassen trachten möchte, w hinaus. Kein Prädikat genügt, um das zu bezeichnen, was des Herze Sehnsucht befriedigt. Darum wird geradezu der Verzicht auf d unterscheidende Denken gefordert, um Gott zu ergreifen. Solan wir denken, sind wir gezwungen, an bestimmten Punkten Halt machen, uns um Substanz, Qualität, Grund, Existenz zu bekümme Aber Gott ist uns ja nicht ein Fremdes, dessen wir uns in einer dies Formen zu bemächtigen suchen müßten. Das Wesen, das die Freih selbst ist, kann auch mit dem Begriff der Freiheit nicht erschöp werden; keine Trennung, kein Unterschied reicht an dieses Wes heran. Darauf beruht es, daß die letzte und höchste Abstrakti die Art ist, in der wir uns des Absoluten bemächtigen. Gewiß ka man es als das Unendliche, als das Eine, als das Gute bestimme dann aber muß man sogleich auch hinzufügen, daß keine dieser B stimmungen das Absolute erschöpft, und somit müssen wir je begriffliche Bestimmung, indem wir sie setzen, auch zugleich wie aufheben. Das Absolute ist dem begrifflichen Denken gegenüb das Jenseits schlechthin, jeder positiven Bestimmung gegenüb

as Negative schlechthin, aber es ist das als die aufgehobene Negation: nseits des Seins, jenseits des Wirkens, jenseits der Vernunft und es Gedankens ist es, weil es zugleich alles das ist und über alles das nausliegt, auch über Einheit und Schönheit, über Denken und eben, während es das Wirklichste und Bestimmteste ist. So müssen ir es beim Schweigen bewenden lassen, wo wir von ihm reden wollen. ber Plotin ist sich wohl bewußt, daß dieses Schweigen die letzte ülle aller irgend ausdrückbaren Begriffe bedeutet, daß in dieser bstraktion nicht etwa das Nichts als Objekt übrig bleibt, sondern as All, der eine Grund, die eine Kraft, die in allem Leben und Weben ch erhaltende eine Tätigkeit.

Wir haben hier nicht das System des Plotin überhaupt nachizeichnen, auch nicht in seinen äußersten Umrissen; aber eines t für unsere Betrachtung von entscheidender Wichtigkeit: die tellung der Menschenseele im Zusammenhange des Universums. es Menschen Seele stammt aus der überirdischen Welt und gehört och durch ihre Verbindung mit dem Leibe der sinnlichen Welt an. anach bestimmt sich des Menschen Aufgabe und Beruf. In uns bt eine Seele, die im Übersinnlichen daheim ist, und diese eigentlich nd wir selbst; durch sie bleiben wir in Verbindung mit der göttlichen ernunft, die alles Geschaffene durchdringt; durch sie werden wir er unmittelbaren Anschauung des absoluten Wesens teilhaftig. ndererseits lebt in uns ein zweites seelisches Prinzip, das sich der erflechtung mit dem Leibe und dadurch mit der Welt der sinnlichen rscheinungen nicht zu entziehen vermag. Mit jenem übersinnlichen eil unseres Wesens erfassen wir das Reich der Ideen als der göttlichen edanken, die die Welt gestalten, in seiner Einheit, mit dieser auf as Sinnliche gerichteten Seele bleiben wir auf ein diskursives, reflekerendes Denken angewiesen, wo wir in bestimmte Begriffe unterheiden und trennen und von der sinnlichen Wahrnehmung aufeigend Gedächtnisbilder in uns erzeugen und von sinnlicher Einildung zu den reinen Gedanken gelangen. Wo wird nun der Mensch ein eigentliches Ziel und seine Aufgabe zu suchen haben? Doch ffenbar in der Verwirklichung dessen, was sein eigentliches Wesen t, also in seiner über alles Sinnliche hinausragenden Vernunftnlage, in der er mit dem Göttlichen verwandt ist. Und so finden ir denn auch hier bei Plotin einen platonischen Gedanken in seinem igenen Sinne konsequent fortgesetzt.

Seine Glückseligkeit, die volle Erfüllung seiner Bestimmun hat der Mensch nur in der Abwendung von dem Sinnlichen, der Niedrigen, in das ihn sein leibliches Dasein immer wieder hinabzieh Der Mensch lebt seiner Bestimmung gemäß, wo er sich vom Leib und von der Sinnlichkeit reinigt, um die Anlage zur göttliche Natur, die er in sich trägt, zu verwirklichen. Aber das Sinnlich übt dabei zugleich die positive Wirkung, daß es den Geist zu ebe dieser Abwendung und Reinigung erweckt. Diese sündige Welt ist von der Idee nicht verlassen; als entferntes Abbild der reinen Herrlich keit und Schönheit der Idee erinnert sie an die übersinnliche We und erweckt die begeisterte Liebe, den Eros, als die Sehnsucht nac allem Guten, Schönen und Göttlichen, mit dem die Seele sich i Schauen zu vereinigen begeht. Da erhebt sich dann die Seele über d Wahrnehmung, die ein dunkles Denken ist, und löst sich vom Sinn lichen ab, das unwirklich bleibt, ein äußeres Abbild dessen, wa wirklich ist, ein bloßes Spielzeug. Das Leibliche und die Sinnen empfindung fällt ab wie ein bloß äußerliches, befleckendes An hängsel des wahren Wesens. Die Seele dringt weiter hinaus über da reflektierende Denken, das vermittelt und auf die Einzelheiten de Erscheinung gerichtet ist; sie sucht das wahre Wissen, das kei Wissen durch Beweise und vermittelte Denkbewegungen ist. Im reflektierenden Denken erreichen wir nur eine gewisse Wahrscheinlich keit; erst im obersten Vernunftvermögen ist die Stätte reiner Er kenntnis; da ergreift der Geist das Notwendige. Der Geist versteh nur den Geist. Es gilt ein unmittelbares Ergreifen der höchste Wahrheit. Indem der denkende Geist sich selbst anschaut, schau er das ewige unwandelbare Wesen des Geistes an und ergreift da reine absolute Seiende, das über alles Sinnliche und über alle Be stimmtheit hinaus ist. In solcher intellektuellen Anschauung wir der menschliche Geist mit dem göttlichen eins, ohne daß in diese Vereinigung das persönliche Leben und Bewußtsein verschwänd Den Gipfel dieses Schauens nun bezeichnet die Ekstasis. Hier schwind die Bestimmtheit des Begriffs und die Klarheit der Unterscheidun in dem reinen Lichte, in dem der denkende Geist die Bewegung un Trennung vom Denkenden und Gedachten verliert. Zu diesem Zu stande der Befreiung bereitet sich die Seele vor durch Stillesein un Harren; die Seele muß einsam werden und sich von allem Fremde lösen, in sich selbst gekehrt, jedem äußeren Bilde, jedem gegen

ständlichen Gedanken abgewandt. Die Eigenheit wird dann vernichtet, die Seele ist ein reines Gefäß für die Aufnahme des Göttlichen geworden, vereinfacht, in Selbstvergessenheit, in reiner Liebe wie in einem göttlichen Wahnsinn befangen, vom Licht des Geistes erfüllt, selbst reines Licht geworden. In solchem Anschauen vollzieht sich das Einswerden mit Gott. Da ist alle Disharmonie gelöst, die Seele zu reinem seligem Genießen gelangt. Es ist kein dauernder Zustand; die Seele wird in diesem leiblichen Dasein seiner nur für Momente teilhaftig, die sich in der Zeit wiederholen können. Nach dem Bericht des Porphyrius ist Plotin in den 6 Jahren, die Porphyrius im Umgange mit ihm verlebt hat, viermal in diesem Zustand der Ekstasis zur Einigung mit Gott gelangt.

Man muß dem Gedankengange Plotins mindestens dies zugestehen, daß er in sich konsequent ist. Von vornherein ist bei Plotin das Schauen als der höchste Zweck bestimmt. Diese gesamte materielle Welt ist dazu gestaltet, damit das schaffende Prinzip sich an diesem Schauspiel erfreue. Alles praktische Verhalten entspringt aus dem Schauen und ist nur eine Abschwächung desselben und um des Schauens willen. Das platonische Prinzip ist auch darin gewahrt; im Dienste religiöser Stimmung hat es seine weitere Ausbildung erfahren. So hat es in der ihm von Plotin erteilten Form mächtig auf die Nachwelt eingewirkt. Bei dem großen Augustinus, dem Heiligen, dem Vater der abendländischen Kirche, treten die Einflüsse Plotins deutlich hervor, und so fortan in der gesamten Christenheit bei den Gemütern von tieferer Sehnsucht und innigerer Frömmigkeit. Gerade die Lehre von der Einigung mit Gott in der Ekstase hat bei den Mystikern in der Christenheit zu allen Zeiten einen kräftigen Nachhall gefunden. Die Lehren von der Reinigung und der Abgeschiedenheit, von der geistlichen Armut und Empfänglichkeit, von der Geburt Gottes in der Seele, wie sie den Mystikern zu allen Zeiten geläufig waren, zeigen überall die nächste Verwandtschaft mit der plotinischen Lehre von der Ekstasis.

VI.

Die Sprachphilosophie Lockes.

Von

Dr. Karl Fahrion.

Wer in den Gedankengang des Lockeschen Hauptwerkes ein zudringen versucht, kommt immer wieder auf das dritte Buch zurück über das er am Anfang weggelesen hat, weil es nach der Überschrif vom eigentlichen Thema abzuliegen scheint. Aus diesem Grun wird auch das „vielleicht wichtigste und geistvollste" unter de vier Büchern in den meisten Darstellungen der Lockeschen Lehr als Digression übergangen, was Edmund Pfleiderer schon vor länger Zeit beklagt hat [1]. Auch seither ist darin keine Wandlung ei getreten. Im folgenden soll deshalb untersucht werden, welche b sondere Bedeutung dem dritten Buch im ganzen der Lockesche Lehre zukommt. Es wird gezeigt, daß Lockes Sprachphilosoph vor allem der Klarstellung des Substanzbegriffs dienen soll, da die Sprachphilosophie selbst vom Lockeschen Substanzbegriff b einflußt ist, daß das dritte Buch im besonderen die psychologisc Entstehung des doppelten Substanzbegriffs erklären will und i sofern den Höhepunkt der Lockeschen Denkens darstellt, endlic daß aus diesem Grund die weitere Entwicklung der englischen Phil sophie an das dritte Buch Lockes angeknüpft hat.

Locke selbst spricht davon, daß er nicht von Anfang an a die Bedeutung der Wörter achten zu müssen geglaubt habe, sonde erst nachdem er über den Ursprung und die Zusammensetzung d Ideen hinausgekommen sei und den Umfang und die Sicherheit unse

---

[1]) Edmund Pfleiderer, Empirismus und Skepsis in Dav. Hum Philosophie. Berlin 1874. S. 12 u. 50.

Wissens zu prüfen begonnen habe [2]). Locke empfand also, daß zwischen dem, was er im 2. Buch abhandelte und dem, was er im 4. Buch untersuchte, eine Lücke sei, daß das 2. Buch nach einer Seite hin einer Ergänzung bedürfe. Dieser nicht ganz geklärte Begriff kann kein anderer sein, als der Substanzbegriff, in dem bei Locke die Hauptfrage der neueren Philosophie, die Frage nach dem Verhältnis von Denken und Sein, zum Ausdruck kommt.

Sie macht dem Philosophen die größten Schwierigkeiten; denn sein Standpunkt ist durch gegensätzliche Motive bestimmt. Auf der einen Seite kann er ein von der Vorstellung verschiedenes Sein nicht entbehren. Seine Problemstellung geht von dem naiven Glauben an die Außenwelt aus. Er spricht überall von Objekten, die auf die Sinne einwirken; ja er läßt die Ideen von den Körpern durch einen Stoß hervorgebracht werden (II. 8, 11). Seine Unterscheidung einfacher und zusammengesetzter Ideen, primärer und sekundärer Qualitäten ist nicht möglich ohne die Annahme einer von den Ideen verschiedenen Wirklichkeit. Auf der andern Seite aber sind Sinneswahrnehmung und Selbstbeobachtung für ihn die einzigen Quellen unsrer Ideen. Durch sie werden uns aber nur die einfachen Ideen geliefert, welche die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, wie Ausdehnung, Gestalt und Farbe zum Inhalte haben. Unsere Ideen sind wohl zu unterscheiden von der Natur der existierenden Gegenstände; von diesen können wir, da unser Geist keinen andern unmittelbaren Gegenstand hat als unsre Ideen, überhaupt nichts aussagen. Die einfachen Ideen bilden die Grenzen unsres Denkens, über die der Geist nicht um ein Jota hinauskommen kann; von der Idee der Substanz des Körpers sind wir gerade soweit entfernt, als wenn wir überhaupt von ihm nichts wüßten. (II. 23, 29 u. 16).

Locke setzt also auf der einen Seite ein von der Idee verschiedenes Sein voraus, auf der andern lehrt er, daß es von unsern Ideen nicht erfaßt wird. Daher ist seine Lehre von der Substanz zwiespältig und ist es immer geblieben. Er faßt den Begriff zuerst in der alten Weise; es ist das den wahrgenommenen Erscheinungen zugrundeliegende wahre und bleibende Sein, der Träger der sinnlichen Eigenschaften. Von der Substanz in diesem Sinn haben wir gar keine

---

[2]) John Locke, Über den menschlichen Verstand, übers. von Schultze (Reclam). Buch III, Kap. 9, § 21.

Erkenntnis; wer sein Denken prüft, findet, daß er keine ander Idee von ihr hat als nur die Voraussetzung von er weiß nicht welche Stütze solcher Eigenschaften, die einfache Ideen in uns hervorzubringe vermögen, und die man gewöhnlich Accidentien nennt. (II. 23, 2)

Neben diesen alten Begriff stellt Locke einen neuen. Für de Philosophen sind nach seiner Meinung die Substanzen nur eine Samm lung solcher einfachen Ideen, die als Repräsentanten von bestimmte einzelnen aus ihnen bestehenden Dingen gelten. (II. 12, 6). Der erst Begriff bezieht sich, wie Locke sagt, auf die Substanz im allgemeinen der andere betrifft die einzelnen Substanzen, also die Dinge. E ist nun aber nicht so, daß Locke, wie später Berkeley, den alte Substanzbegriff aufheben und den Dingbegriff allein übrig behalte würde, sondern die zwei Bestimmungen sind nach seiner Meinun beide notwendig und nicht von einander zu trennen. Auch die Sub stanz im zweiten Sinn, als Summe einfacher Ideen, ist kein genaue Begriff. Die Eigenschaften und Kräfte der Substanzen sind so mannig faltig, daß keines Menschen Idee sie alle enthält. (II. 31, 8). Lock gibt also den metaphysischen Begriff der Substanz nicht auf; deshal hat sein Begriff, seinem doppelten Ausgangspunkt entsprechen einen doppelten Inhalt. Die Substanzideen haben in unsrem Geis eine doppelte Beziehung: 1. Zuweilen beziehen sie sich auf ein voraus gesetztes wirkliches Wesen jeder Art von Dingen. 2. Zuweilen solle sie nur Abbildungen und Darstellungen existierender Dinge im Bewuß sein mit Hilfe von Ideen der in ihnen zu entdeckenden Eigenschaft sein. So wie so sind diese Kopien jener Originale und Urbilder u vollkommen und ungenau. (II. 31, 6). Unsre komplexen Ideen v Substanzen enthalten neben allen den einfachen Ideen, woraus s bestehen, immer noch die verworrene Idee von etwas, dem jene a gehören und worin sie den Grund ihrer Existenz finden. Es ist imm noch die Voraussetzung dabei, daß die Substanz etwas außer d Ausdehnung, Gestalt, Solidität, Bewegung, dem Denken oder ande wahrnehmbaren Ideen sei, obgleich wir nicht wissen, was das i (II. 23, 3).

Es ist zu verstehen, daß Locke das Bedürfnis empfand, dies so merkwürdig verwickelten und verworrenen Begriff aufzuklären

[3]) A. Riehl, Der philosophische Kritizismus. 1876. I. S. 52: Begriff der Substanz bereitet der Lockeschen Theorie augenscheinlich

Daß er zu diesem Zweck auch auf die Bedeutung der Wörter zurückging, mag äußerlich darin begründet sein, daß der Philosoph in seiner Jugend die mittelalterliche Philosophie und namentlich die Lehre des Occam von den Universalia studiert hatte. Innerlich begründet ist sein Unternehmen in dem Umstand, daß der Substanzbegriff Lockes, wenigstens nach einer Seite hin, inhaltslos, also nichts weiter als ein Wort ist; wenn außerdem beide Substanzbegriffe ungenau sind und das Wesen der Substanz nicht wiedergeben, so lag der Schluß nahe, ihre Bedeutung beruhe auf dem Zweck der sprachlichen Mitteilung. Der Philosoph jedenfalls betrachtet sein Zurückgreifen auf die Bedeutung der Wörter wie eine neue, wichtige Entdeckung. Die Erzählung im 3. Buch (Kap. 9, § 16) steht in Parallele zu der aus der Einleitung bekannten. Wie ein Streit unter Bekannten ihn auf den schöpferischen Gedanken geführt hat, vor der Entscheidung über die Probleme müsse man prüfen, wie weit unsere eigenen Fähigkeiten gehen, so geht ihm bei einem zweiten Streit die Erkenntnis auf, vor jeder genaueren Untersuchung müsse man zuerst die Bedeutung der Wörter prüfen.

Die Ausführung seiner Absicht enthält das 3. Buch. Für unsern Zweck genügt es, einen kurzen Überblick über ihren allgemeinen Teil, also über die drei ersten Kapitel, zu geben. Manches ist dabei ausgelassen oder umgestellt, da Lockes Darstellung wegen ihrer ewigen Wiederholungen wenig übersichtlich ist; auch so tritt die eigentliche Meinung Lockes erst allmählich deutlich hervor.

Im 1. Kapitel ist die Rede von der Sprache im allgemeinen, von der Fähigkeit des Menschen, artikulierte Laute hervorzubringen, diese zu Zeichen seiner Ideen zu machen und allgemeine Zeichen zu bilden. Bald geht Locke über zur Einteilung des Stoffs; er will zeigen, erstens, worauf im Sprachgebrauch Namen unmittelbar Anwendung finden und zweitens, worin das Wesen der Gattungen und Arten bestehe; denn die meisten Namen sind nach seiner Meinung allgemein und drücken Arten und Klassen von Dingen aus. Weiter soll gezeigt werden, worin die natürlichen Vorzüge und Mängel der Sprache bestehen, wie der Mißbrauch der Wörter entstehe und wie ihm gesteuert werden könne.

---

größten Schwierigkeiten, daher die beständig wiederkehrende Bemühung, diesen Begriff aufzuklären.

Die erste Frage wird rasch in dem zweiten, kurzen Kapitel a gehandelt. Die Wörter sind für die Mitteilung unsrer Gedank notwendige sinnliche Zeichen. Sie sind zunächst nur die Zeichen d Ideen dessen, der sie gebraucht; sie drücken weder die Idee ein andern noch die Eigenschaft eines Dings aus. Tatsächlich aber hab sie oft eine verborgene Beziehung auf die Ideen anderer. Sie setz voraus, daß unsre Wörter auch den Ideen anderer entsprechen u ebenso werden sie auch auf die wirklichen Dinge bezogen, da d Menschen nicht in den Verdacht kommen wollen, von bloßen Ei bildungen zu reden.

Im 3. Kapitel wendet sich Locke der zweiten Frage zu, wie sich mit den Namen der Gattungen und Arten verhalte. Die meist Wörter, führt er aus, sind allgemein; denn es ist unmöglich und u nötig, für jedes einzelne Ding einen Namen zu haben. Wörter werd dadurch allgemein, daß sie zu Zeichen allgemeiner Ideen gemac werden, Ideen dadurch, daß sie von den örtlichen und zeitlich Umständen und irgend welchen anderen Ideen getrennt werde die ihnen die Bestimmtheit dieser oder jener einzelnen Existenz geb Man läßt von den Ideen der einzelnen Individuen das aus, was jed von ihnen eigentümlich ist und behält nur das allen Gemeinsa zurück. Auf diesem Weg der Abstraktion erhalten die Ideen Fähigkeit, mehrere Individuen als eins darzustellen. Die allgemein Wörter bezeichnen nicht bloß ein einzelnes Ding, auch nicht e Mehrheit, sondern eine Art von Dingen. Sie sind Erfindungen u Schöpfungen des Verstands und deshalb besteht das Wesen der Ar eben in der abstrakten Idee.

Freilich ist zuzugeben, daß die Natur bei der Hervorbringu der Dinge eine Anzahl derselben ähnlich gestaltet, wie wir es besond deutlich sehen an den Tiergeschlechtern und an allen sich du Samen fortpflanzenden Wesen. Aber das reale Wesen dieser G tungen, d. h. die Ursache der Gleichförmigkeit, kennen wir nic Wir wissen nichts von einer gewissen Anzahl von Formen und Sc blonen, worin alle existierenden Naturdinge gegossen wären, u woran sie gleichmäßig teil hätten. Mit der Vernunft läßt sich ü das reale Wesen der Gattungen und Arten nichts ausmachen. Beweis dafür ist die Tatsache, daß schon oft bei der Geburt ei Kindes ein Streit entstand, ob es ein Mensch sei oder nicht. ist nur deshalb möglich, weil wir das reale Wesen des Menschen ni

kennen und weil unsre Idee „Mensch“ nur eine unsichere und wandelbare Sammlung einfacher Ideen ist, die der Verstand zusammengefügt hat. Wir bilden solche Sammlungen einfacher Ideen zum Zweck der leichteren Mitteilung des Wissens und legen ihnen einheitliche Namen bei, um so die Dinge gleichsam bündelweise betrachten und besprechen zu können.

Es sind demnach zwei Bedeutungen von Wesen auseinanderzuhalten, das nominale und das reale. Das reale ist die wirkliche, innre, wenn auch unbekannte Beschaffenheit der Dinge, das, wodurch sie sind, was sie sind. Unsre allgemeinen Ideen beziehen sich nun gewöhnlich auch auf ein solches reales Wesen, aber mit Unrecht, da uns dieses unbekannt ist und wir nach ihm niemals die Dinge in Gattungen und Arten einteilen könnten. Wir können die Dinge nur nach den vom Verstand gebildeten abstrakten Ideen sortieren. Das Wesen der Gattungen und Arten liegt also in der abstrakten Idee; sie stellen nur das nominale Wesen dar, d. h. die Summe der wahrnehmbaren Eigenschaften, nach denen wir die Dinge benennen.

Auf diese drei ersten Kapitel des dritten Buchs folgen noch andere, in denen Locke zuerst seine allgemeine Sprachphilosophie auf die einzelnen Arten von Ideen anwendet und dann allgemeinere Bemerkungen über die Unvollkommenheit der Wörter und ihren Mißbrauch macht. Er stellt darin seine Auffassung der Wörter immer wieder von einer neuen Seite dar, in der Hauptsache aber gibt er eine praktische Anwendung und eine Wiederholung seiner Sprachphilosophie.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß diese hauptsächlich oder fast allein auf den Substanzbegriff berechnet ist. Denn nicht nur ist der Abschnitt über die Substanznamen (Kap. 6) der umfangreichste, die Unterscheidung von Nominal- und Realwesen, in der die allgemeinen Ausführungen Lockes gipfeln, findet gar keine Anwendung auf die andern Wortarten. Bei den Namen der einfachen Ideen fällt, wie Locke im 4. Kapitel ausführt, Real- und Nominalwesen zusammen; sie sind vollständig dem Dasein der Dinge entnommen und ganz und gar nicht willkürlich. Ihnen entspricht also wirklich eine reale Existenz. Die Namen der gemischten Modi und Relationen aber sind willkürlich und ohne Rücksicht auf ein reales Dasein vom Geist geschaffen. Bei ihnen handelt es sich also gar nicht um ein reales

Wesen; denn ihre Realität besteht allein und ganz in der Idee. N
nebenbei soll erwähnt werden, daß auch die Art, wie die Namen d
einfachen und gemischten Modi entstehen, nicht zu der im 3. Kapit
(§ 6 und 7) angegebenen paßt, d. h. daß sie nicht auf dem Weg d
Abstraktion zustande kommen können. Was Locke dagegen üb
die Substanznamen sagt, ist nichts anderes als eine Wiederholu
seiner allgemeinen Sprachphilosophie. Hier fallen nominales u
reales Wesen auseinander. Die Natur macht die Ähnlichkeiten, ab
die Menschen bestimmen die Arten. Jede Substanz hat wohl ih
eigentliche innere Beschaffenheit, worauf die sinnlichen Eigenschaft
und Kräfte, die wir an ihnen wahrnehmen, beruhen; aber das Ei
ordnen der Dinge in Arten geschieht den Ideen gemäß, die wir v
ihnen haben. (III. 6, 13). Die Substanzidee besteht nur aus ein
Sammlung von sinnlichen Ideen, die wir an den Substanzen wah
nehmen. (III. 6, 9). Bei ihrer Bildung verfahren die Menschen wi
kürlich; sie haben mehr die Bequemlichkeit der Sprache im Au
als die wahre und genaue Natur der Dinge; die Namen sind desha
schwankend und unsicher und bei verschiedenen Menschen ve
schieden. Die Substanznamen haben also nach Lockes Meinu
eine Beziehung sowohl auf das reale als das nominale Wesen; ab
beide Beziehungen sind ungenau. Das reale Wesen ist uns unbekan
und die Sammlung einfacher Ideen, welche das nominale Wese
darstellen, ist unvollständig, weil es dem doch vorhandenen real
Wesen nicht entspricht.

Das zeigt, daß die Sprachphilosophie nicht bloß auf den Substan
begriff berechnet ist, sondern, daß sie von Anfang an die Eige
tümlichkeiten des Lockeschen Substanzbegriffs in sich enthält. Loc
stellt nicht eine voraussetzungslose Untersuchung an über die al
Frage nach der Bedeutung der Universalia, sondern er nimmt sogleic
wie es seiner Erkenntnistheorie entspricht, an, daß die allgemein
Ideen, auf welche die allgemeinen Wörter sich beziehen, zusamme
gesetzter Art sind; diese Ideen aber sind nach seiner Lehre vom mensc
lichen Geist geschaffen und sind keine Abbilder der Wirklichke
Daneben aber setzt er voraus, was allein für die Substanz zutrif
daß die allgemeinen Ideen doch in der Ähnlichkeit der Dinge ih
Grundlage haben; sie enthalten also doch eine Hinweisung auf d
Sein. Lockes Auffassung der Wörter ist also von Anfang an dur
seinen Substanzbegriff bestimmt; die Unterscheidung des realen u

nominalen Wesens entspricht ganz seinem doppelten Substanzbegriff. Lockes Antwort ist deshalb beidemal nicht eindeutig. Seine Sprachphilosophie ist nicht rein nominalistisch, wie sie vielfach aufgefaßt wird [4]). Die allgemeinen Begriffe sind nicht bloße Namen; es entspricht ihnen ein Sein, nur ist uns dieses Sein verborgen. Die Sprachphilosophie enthält deshalb auch dieselben Widersprüche wie die Substanzenlehre. Die Namen der einfachen Ideen sollen von einer realen Existenz entnommen sein und auf eine solche hinweisen; die Namen der Substanzen aber, die doch aus einfachen Ideen zusammengesetzt sind, sollen willkürlich gebildet und das ihnen entsprechende Sein soll uns vollständig unbekannt sein. Weiter sollen auf der einen Seite unsre Substanznamen mit der wahren Natur der Dinge übereinstimmen, wir sollen, verlangt der Philosoph, die Natur und die Eigenschaften der Dinge selbst untersuchen, um dadurch unsre Artbegriffe zu vervollkommnen; auf der andern Seite wird nach Lockes Lehre (III 6, 48 ff.) ein reales Wesen nur deshalb vorausgesetzt, um den Arten Festigkeit zu geben und dadurch die Wörter brauchbarer zu machen.

Durch die Sprachphilosophie ist also die Frage nach der Substanz in keiner Weise gelöst oder auch nur geklärt; im Gegenteil, das 3. Buch ist, wenn das genialste, dann gewiß auch das widerspruchvollste. Auf alle Widersprüche einzugehen ist hier nicht der Ort; wenn aber die Sprachphilosophie so wenig zur Lösung beiträgt, so müssen wir fragen: Welchen Zweck hat sie dann und welchen Dienst leistet sie Locke? Sie soll seinen widerspruchsvollen Substanzbegriff stützen und rechtfertigen, indem sie eine psychologische Erklärung desselben gibt. Die Sprachphilosophie gibt an, was der Begriff, sofern er aus einer Sammlung einfacher Ideen besteht, zu bedeuten hat und welchen Zweck er erfüllt. Er ermöglicht es, die Dinge bündelweise zu betrachten und unser Wissen rasch und leicht mitzuteilen. Aber auch die Beziehung des Begriffs auf eine reale Existenz ist erklärt. Die eben erwähnten letzten Paragraphen des 6. Kapitels sind hier wohl zu beachten. Nur aus sprachlichen Gründen, sagt Locke, wird ein reales Wesen vorausgesetzt. Unsre Substanzideen als Sammelbegriffe sind unvollständig und deshalb schwankend. Müßten wir deshalb an-

---

[4]) z. B. von Ed. Fechtner. John Locke, ein Bild aus den geistigen Kämpfen Englands im 17. Jahrhundert. Stuttgart 1897, S. 178.

nehmen, unsre Nebenmenschen verstehen unter ihren Namen etwa anderes als wir, so wäre das ein großes Hindernis für den Gebrauc der Sprache. Man setzt daher voraus, daß zu jeder Art ein reale Wesen gehöre und daß unser Name dieses reale Wesen in sich enthalt und ausdrücke. Durch diese Erklärung ist der Dualismus Locke sanktioniert. Freilich ist zugleich der Substanzbegriff noch meh in den Hintergrund gedrängt. Es gibt wohl eine Substanz, aber unsr Erkenntnis erscheint doch ganz als subjektiver Besitz und zum Te als subjektiven Ursprungs. Nun ist eine Vermittlung zwischen de 2. und 4. Buch gefunden; Locke konnte getrost an die Aufgabe heran treten, Umfang und Sicherheit des Wissens zu untersuchen und konnt mit dem Satz beginnen, daß die Wahrheit in der Erkenntnis de Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung zweier Ideen bestehe ein Satz, an dem er freilich im späteren Verlauf wieder nicht konsequen festhielt.

Die Sprachphilosophie stellt also eine idealistische Weiterbildun der Lockeschen Lehre dar; bei dem Versuch, seinen Realismus z stützen, wird der Philosoph von selbst auf die idealistische Bahn ge lenkt [5]). Das kommt äußerlich darin zum Ausdruck, daß Locke Nachfolger, Berkeley, gerade an die Sprachphilosophie angeknüpf hat. Man brauchte nur diese Stütze des Substanzbegriffs wegzunehmen so wurde der Begriff hinfällig. Nun war ein Angriff auf die Sprach philosophie nicht schwer. Locke gründete das Recht des Substanz begriffs auf seinen sprachlichen Zweck und diesen auf den Charakte des Begriffs als eines allgemeinen und abstrakten. Dadurch entstande große Schwierigkeiten. Denn im 2. Buch hatte Locke eine Idee de Substanz im allgemeinen, dann die Ideen eigentümlicher Arten vo Substanzen, endlich komplexe Sammelideen von Substanzen unter schieden. Wie kann man sich nun unter diesen Ideen zurechtfinden wenn doch nach dem 3. Buch auch die Ideen der eigentümlichen Arte der Substanzen allgemeiner Natur sind? Berkeley löste die Schwierig keit, indem er in der Einleitung zu den Prinzipien die Existenz al gemeiner, abstrakter Ideen kurzerhand leugnete. Damit war de Lockesche Substanzbegriff zerstört. Berkeley fand dabei Anknüpfung punkte bei Locke selbst, so im 4. Buch (17. 8), wo dieser ausführ

[5]) Dieser Seite der Lockeschen Lehre steht ihr „recht massiver Reali mus" gegenüber. A. Schopenhauers Werke. Stuttgart, Cotta. VIII, S. 2

daß das unmittelbare Objekt all unsres Wissens nur einzelne Dinge seien, daß unsern partikularen Ideen Allgemeinheit nur beiläufig zukomme und nur darin bestehe, daß ihnen mehr als ein einzelnes Ding entsprechen könne. Und im 3. Buch (10, 15) bezeichnet schon Locke die Materie als bloßes Wort und leugnet, daß es ein solches vom Körper verschiedenes Ding wirklich in der Natur gebe.

So stellt die Sprachphilosophie den Höhepunkt des Lockeschen Systems dar; es bezeichnet den Punkt, an dem die Lehre Lockes über sich selbst hinausführen mußte. Gewiß geht im 3. Buch das Denken des Philosophen am tiefsten, wenn auch seine Darstellung dieselben Mängel aufweist wie sonst. Allein von dem Begründer eines neuen Problems kann man nicht verlangen, daß er sogleich eine klare und endgültige Lösung finde.

VII.

Die Wurzeln des Pessimismus bei Schopenhauer.

Von

Oscar Schuster.

Durch seinen glänzenden Stil, seine persönliche Art zu philoso-phieren, seine ästhetisierende und moralisierende Richtung ist Schopen-hauer in weitere Kreise eingedrungen. Er hat auch das Schicksal er-lebt, daß sein Charakterbild durch der Parteien Haß und Gunst verwirrt, in der Geschichte schwankt [1]). Und dem muß wohl auch so sein. Es gehen zu viele Gefühle, zu viel von der Persönlichkeit des Philosophen in das Werk ein [2]). Bei der fortschreitenden Psychologie

[1]) Zur Orientierung über die Schopenhauerliteratur: Überweg-Heinze Geschichte der Philosophie, 10. Aufl., 4. Bd., S. 96 ff. Laban, Schopenhauer-literatur. Ein Nachtrag dazu ist erschienen. Hertslet, Schopenhauer, Register zu den Werken. Gustav Friedrich Wagner, Enzyklopädisches Wörterbuch zu Schopenhauers Werken. Ferner sind bei Abfassung dieser Arbeit auf den Verfasser von Einfluß gewesen: Grisebach, Schopenhauers Leben. Grisebach, Schopenhauer, neue Beiträge zur Geschichte seines Lebens nebst einer Schopen-hauer-Bibliographie. Kuno Fischer: Schopenhauers Leben, Werke und Lehre. Lehmann: Schopenhauer, ein Beitrag zur Psychologie der Metaphysik. Möbius, Schopenhauer. Dieses Buch ist stark psychiatrisch gefärbt. Volkelt, Schopen-hauer. Von Gwinner: Schopenhauers Leben. Dieses bedeutende Buch hat jetzt seine dritte Auflage erlebt. Jürgen Bona Meyer, Arthur Schopenhauer als Mensch und Denker. Graf Keyserling, Schopenhauer als Verbilder. Fried-rich Paulsen, Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles, drei Aufsätze zur Natur-geschichte des Pessimismus. Kowalewsky, Studien zur Psychologie des Pessimismus. Kowalewsky, Arthur Schopenhauer und seine Weltanschauung. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie Bd. 28, S. 33. von Brock-dorff: Schopenhauer und die wissenschaftliche Philosophie. Eduard v. Hart-mann: Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus, dazu die Polemik in den „Kantstudien“ u. a. m.

[2]) Vgl. dazu die bedeutenden Ausführungen von H. S. Chamberlain in dem Abschnitt über Bruno in seinem Kantwerk, S. 308 ff.

wird mancher Streit um Objekte mehr zum Subjekt führen, und es wird vielleicht auf diesem Boden eine Duldung erwachsen können, welche besser fundamentiert ist, als manch andere Toleranz. Wir sind eben alle innerhalb gewisser Grenzen gegebene Größen und können nur ein „Partialleben" führen. In dieser Richtung ist das Werk von James: „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit" sehr begrüßenswert. Hier wird der Versuch gemacht, bestimmte Menschentypen auseinnader zu spalten und zu charakterisieren, und dann wieder durch Ideen zu vereinigen [3]. „Velle non discitur"! Dieses „Velle" hat Schopenhauer tief in sich gespürt und zu einem Angelpunkt seiner Philosophie gemacht, es künstlerisch gestaltet. Hier handelt es sich nicht nur um etwas Anthropormorphes, sondern um etwas Individuomorphes — sit venia verbo! Ein Weltbild schuf der Philosoph, das vom Typus der schwermütigen Seele geschaffen worden ist, um mit James zu sprechen, und ein Bild auch, das in den Zeitverhältnissen lag: In manchem Sinne ein antirationalistisches [4].

Vor 7 Jahren ist das Buch von Möbius zum ersten Male erschienen. Es scheint mir, daß wir heute in der Lage sind, etwas tiefer in die Persönlichkeit des Philosophen Einblick zu erhalten. Möbius hat das Werk als Psychiater geschrieben. Seither ist eine Reihe von Publikationen in gleichem Sinne in der deutschen Literatur erschienen.[5] Für den philosophisch Geschulten fällt an vielen dieser Veröffentlichungen das Durcheinanderwerfen des biologischen und des ethischen Standpunktes in der regellosesten Weise auf. Nietzsche, der starke Betoner biologischer Werte, die bei ihm freilich teilweise mit den ethischen zusammenfielen, würde wohl Manches an seiner Lehre zu modifizieren haben, wenn viele der neueren Anschauungen bedingungslos gelten. Der Psychiater kann in manchen Fällen in eine bedenkliche Lage kommen einem Manne gegenüber, der seiner Zeit vorausgeeilt und in Widerspruch mit herrschenden Gewalten gekommen ist. Ganz objektiv angesehen, müßte schon das Bestehen so unendlich vieler Werte nebeneinander vorsichtig machen. Man

---

[3]) Vgl. auch Richert, „Schopenhauer", 6. Vortrag, Epikrise.

[4]) Am besten ist dem Joël in seinem Buche über Nietzsche und die Romantik, gerecht geworden. Siehe S. 202: Schopenhauer und die Romantik.

[5]) Alles Nähere darüber findet man in dem Literaturverzeichnis von William Stern, das dieser seinem Buche „Differenzielle Psychologie" beigegeben hat.

kann Arzt und dabei ein krasser Philister sein. Wie viele unse
Anschauungen Klassenanschauungen sind, das möge man in d
interessanten Buch von Hellpach, „Nervenleben und Weltanschauun
nachlesen [6]). Man kann sehr wohl fragen, ob etwas, das für den Ho
sapiens ontogenetisch wertlos, nicht phylogenetisch sehr wertv
sein könne. Der Begriff des Zweckes spielt stark in die Wertfra
hinein. Man braucht nur an Kants „Kritik der Urteilskraft" zu
innern, um sich zu sagen, daß ohne Philosophie eine gedeihliche
handlung dieser Probleme nicht wohl möglich ist. William Stern
viel Gründliches über den Begriff der Norm in seiner differentiel
Psychologie gesagt. Abhandlungen über den „normalen" Mensch
würden vorerst noch sehr verdienstlich sein. Stern betont mit Rec
daß normal keinen Punkt, sondern eine Strecke bezeichnet [7]). Schop
hauer gehört zu dem Typus von Menschen, welche man neuerdi
als „emotionelle Nichtaktive" angesprochen hat [8]).

Hermann Cohen spricht in seinem bekannten Werke „Ka
Theroie der Erfahrung" [9]) bei der Verteidigung von Kants tra
zendentaler Deduktion von Schopenhauers „Kraftsprache". Es w
aber ein großer Irrtum, hinter starken Ausdrücken ohne weite
eine Kraftnatur zu vermuten. Viele Psychopathen bewegen sich
ihrer leichten Erregbarkeit sehr schnell in starken Ausdrücken, man
mal sehr zu ihrem späteren Leidwesen. Die Nichtaktivität ze
sich an Schopenhauers ganzer Lebensführung. Sein Leben geht
ein Ausweichen hinaus. Seine Dozentenlaufbahn gibt er bald a

---

[6]) Drastische Beispiele für den Wert mancher „psychiatrischer"
urteilung findet man bei Pelmann, „Psychische Grenzzustände", S. 61
in Lamarcks „Philosophischer Zoo'ogie", Ausgabe von Schmidt, Verlag
Kröner, S. XIV.

[7]) Möbius hat außer über Schopenhauer noch über Rousseau, Nietzs
und Goethe geschrieben. Das zweibändige Werk über diesen halte ich
die schwächste Arbeit. Ferner habe ich benützt Sadgers Psychopathologi
Ribot, Die Persönlichkeit, 4. Auflage. Hoche, Moderne Analyse psychisc
Erscheinungen. Groß, Über psychopathische Minderwertigkeiten. Birnba
Über psychopathische Persönlichkeiten. Hoffmann, Kant und Swedenb
Groß, Die zerebrale Sekundärfunktion.

[8]) Vgl. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 51. D'e Artikel von Heym
und Wiersmar über Menschentypen. Siehe auch Heymans, „Die Psychol
der Frauen", S. 192 ff., S. 252, S. 271 ff.

[9]) 2. Aufl. S. 349 ff. Der zitierte Ausdruck S. 354.

sein Umgang beschränkt sich zeitlebens auf wenige Personen. Schopenhauer hat einige seiner pathologischen Seiten idealisiert, z. B. seine Neigung zur Einsamkeit. Die Sprache spricht nicht umsonst von Sonderlingen. Eine der charakteristischsten Episoden ist das Gespräch des jungen Studenten mit dem alten Wieland: „Das Leben ist eine mißliche Sache, ich habe mir vorgesetzt, es damit zuzubringen, über dasselbe nachzudenken“[10]). In dem Alter ist der Mensch doch sonst mit Aktivität gesättigt.

Bei dem hohen Intellekt eine sehr starke Reflexionslust. Diese Neigung schuf ihm in der Jugend viel natürliches Leid: „Ein junger Philosoph ist uns ein wenig gegen das Gefühl, und der Erwachsene wird geneigt sein, in einem unerwachsenen Weltweisen einen vorlauten Burschen zu sehen“[11]). Und sehr hoch schätzte dieser Weltweise diese Welt nicht ein! „Einem Menschen wie ihm sei, besonders solange er jung sei, in allen Lebensverhältnissen beständig zu Mute, wie einem, der in Kleidern stecke, die ihm nicht passen“. Alle persönlichen Sorgen seien ihm gegenüber einem philosophischen Gedanken verschwunden, der sei ihm Ernst gewesen, alles andere dagegen Spaß [12]). Die starke Emotionalität tritt an vielen Stellen der Werke hervor. Im Leben schuf sie ihm viele Leiden. Sie war ihm auch ein Feind, der bekämpft werden mußte „aus Selbsterhaltung“ [13]). Die Heftigkeit seiner Polemiken, sein Benehmen gegen Beneke, seine Art, wie er sogar gegen einen Kant zu Felde zog, sind besonders drastische Zeugen. Das bekannte Abenteuer mit der Näherin Marquet war eine der teuersten Lehren für ihn. Auch die Briefe gegen die Mutter, dann deren Briefe an ihn sind charakteristisch, besonders der bei Gwinner, S. 48 der 3. Auflage mitgeteilte Brief ist sehr bezeichnend. Der von Grisebach herausgegebene Briefwechsel bildet eine reiche Fundgrube seiner emotionalen Schreibart.

In seiner Jugend war Schopenhauer eine weiche höchst verwundbare Natur. Diese ist ja für viele Psychopathen charakteristisch und kann bei falscher Behandlung zu schweren Depressionen der Anlaß werden. „Sensibilität und Intellektualität waren in ihm alle

[10]) Gwinner S. 68.
[11]) Möbius, 1. Aufl. S. 47.
[12]) Gwinner, 3. Aufl. S. 263.
[13]) Vgl. Sadger, „Konrad Ferdinand Meyer“. Eine pathographisch-psychologische Studie.

Zeit vorherrschend, weshalb er alle Zeit für die Übel und Unbild dieses Lebens die intensivste Empfänglichkeit hatte, von den Freud und Genüssen verhältnismäßig weniger bewegt wurde. Deshalb lage von Jugend auf seinen Träumen von Glück immer Szenen der Zurüc gezogenheit, der Stille, der Einsamkeit und des Selbstgenusses z Grunde" [14]). Damit vergleiche der Leser Betsys Worte über ihre Bruder Konrad Ferdinand Meyer, den großen Schweizer Dichte der auch unter dem Erbteil seiner Ahnen litt. „Neben dem rastlos Gedankenflug war meinem Bruder noch eine zweite künstlerisch Anlage zuteil geworden, ein Erbstück meiner Mutter, das er ab noch nicht wie sie in ihrer zarten Weise erheiternd und trösten Andern zu Gute kommen ließ, sondern als scharfes Werkzeug gege sich selbst wandte zur eigenen Qual. Er hatte wie sie ein höchst rei bares feinfühlendes Organ für fremde Individualitäten, ein ech gleiches langes Fortklingen persönlicher Eindrücke, die sich in de verschiedensten Variationen weiterbildeten. Es war eine Schärfe de Empfindens und des Unterscheidens, die ihn vorderhand nur un glücklich machte. Die leiseste Empfindung empfand er als schmerzende Stoß" [15]). Diese Art hatte Schopenhauer vom Vater, auch bei Konra Ferdinand Meyer scheint der Vater sie gleichfalls besessen zu habe Betsy sagt über den Vater: „Jede Aufwallung der Demokratie, di an den Andern spurlos abglitt, tat ihm augenscheinlich körperlic weh."

Diese Sensibilität ist ein wesentliches Moment zum Verständn des Pessimismus des Philosophen. Sie verstärkte die düstere Gemüt lage, die ihm eigen war. Diese Sensibilität hat wohl auch Schuld a einer gewissen Härte des Charakters in den späteren Jahren, die i so grellem Gegensatz zu seiner Mitleidsmoral steht [16]). Diese Empfind samkeit züchtet leicht Egoisten ganz gegen ihren Willen. Solch Menschen werden g e z w u n g e n, gegen ihre Absicht an sich z denken. Sadger leitet aus dem peinvollen Sich-Empfinden di Assoziations-Unlust her. Diese Naturen sind zu verwundbar, scho im engen Kreise, geschweige denn in der Rohheit, Gleichgültigkei und Alogik des Lebens. Sie betasten ihren Seelenleib ganz reflektorisch

---

[14]) Gwinner, S. 204 der 3. Auflage.

[15]) Zitiert nach Sadger.

[16]) Vgl. dazu die Ausführungen von Weininger in seinem Buche „G schlecht und Charakter" S. 316 der 1. Auflage

wenn sie eine Berührung daran verspürt haben. Häufen sich solche Eindrücke, so wird der Blick nach Innen mächtig entwickelt, und er geht in die Tiefe, wenn eine bedeutende Persönlichkeit dahinter steht. So war es auch bei Schopenhauer. Er verinnerlichte sich. Was muß ich tun, damit ich selig werde, war die Frage, die ihm vor die Seele trat.

Solche Leute beschäftigen sich viel mit sich selbst, geben peinlich Acht auf ihr Inneres, zergliedern sich und können sich auch wohl selbst zerfleischen. Eine gewisse Entspannung kann durch die Ablenkung auf ein bestimmtes in das Auge gefaßte Ziel geschaffen werden. Schopenhauer wollte Reize meiden, weil er hochgradig verwundbar war. Es fiel ihm auch schwer, bei seiner Nichtaktivität Bekanntschaften anzuknüpfen. Seine Verstimmungen ließen ihn gern größere Geselligkeiten meiden. Mit Schopenhauers Sensibilität hängt seine Ansicht über das Leiden eng zusammen. „Schopenhauer hat zum ersten Male in der neueren Philosophie den absoluten Wert des Leidens betont, in Übereinstimmung wohl mit aller Mystik". — — „Alles Leben, überhaupt alle Objektivation des positiven Willens bedingt nach Schopenhauer ein Leiden" [17]. Es liegt nahe, hier auch an Nietzsche zu denken [18]. Im Zarathustra finden sich viele Äußerungen über das „Reagieren-Müssen". Schopenhauer kannte es auch aus eigener bitterer Erfahrung. Ein Gott gab ihm aber, dieses Leiden zu verklären, und diese Verklärung war ein Auslösen von Spannungen ähnlich wie sie der Dichter erlebt, eine der Triebfedern seiner Philosophie. Das Leiden hat bei ihm zwei Wurzeln: Die erste ist diese abnorme Seelenkonstitution. Der bekannte Schweizer Psychiater Dubois hat dafür den Ausdruck Psychasthenie geprägt [19]. Schopenhauers Lebensschicksale in der Jugend haben fremder Einwirkung bei solcher seelischer Bauart stark Raum gegeben. Man stelle sich doch vor: Ein junger Mensch wird schon mit 9 Jahren auf 2 Jahre

---

[17]) Mühlethaler, „Die Mystik bei Schopenhauer". Siehe auch Simmel, „Schopenhauer und Nietzsche" S. 73 ff. E. von Hartmann, „Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus", Abschnitt XV.

[18]) Bei Nietzsche spielt die Erscheinung des Reagieren-Müssens eine wichtige Rolle als Degenerationsmerkmal.

[19]) Dubois, „Die Psychoneurosen und ihre psychische Behandlung." Dubois, „Pathogenese der neurasthenischen Zustände" S. 512 ff., längere Ausführungen über die Schwierigkeit einer scharfen Begriffsabgrenzung.

von Hause entfernt, wird dann wiederholt aus seinem Milieu geriss und geht mit 15 Jahren in diesem ohnehin enorm eindrucksfähig Alter auf eine fast 2 jährige Reise, die ihn durch halb Europa führ Vor dieser langen Wanderschaft hat ihn die Familie unsinnigerwei vor eine Schicksalsfrage gestellt, er soll über den künftigen Ber entscheiden.

Dabei war es ein Frühreifer, mit 30 Jahren hatte Schope hauer bereits sein Hauptwerk geschrieben. Und dazu handel es sich um einen Jüngling von außergewöhnlicher Intelligenz u Rezeptivität. Es ist ja erstaunlich, wie schnell er die Lücken sein Bildung ausfüllte.

Er wird während des Aufenthaltes in England auf 6 Monate eine „infame Bigoterie" hineingedrängt, sieht eine Reihe der her lichsten Landschaftsbilder an sich vorbeiziehen, besucht das gan südliche Frankreich und erblickt die Gletscher von Chamonix. Ab er erblickt auch das Elend der Welt, „untreu dem glücklichst Leichtsinn des eigennützigsten Lebensalters" [20]).

Und daß dies Elend so besonders starken Eindruck auf i machte, kann ihm wohl nicht zur Unehre angerechnet werden. Hä man neben die Ausführung Schopenhauers einen Optimismus, w er von vielen Naturwissenschaftlern im 19. Jahrhundert vertret worden ist, so muß man sich billig über die Flachheit dieser Herr wundern [21]). Man merkt es den Ausführungen Schopenhauers a daß es sich um Gedanken aus dem Herzen handelt, um in sein Sprache zu bleiben.

Es drängt sich hier unwillkürlich der Vergleich mit einem Größer auf, als er es war, mit Augustin. Auch in ihm lebte eine starke Em tionalität. Er war von großer Sensibilität, eine von Grund aus v nehme und wahrheitsliebende Natur, ein Mann von starkem G rechtigkeitsgefühl, ein Geist, der die Vereinheitlichung des wechs vollen Chaos in einem Urgrund auf das Innigste erstrebte. Schope hauer hat denn auch immer mit Hochachtung von Augustin g

---

[20]) Gwinner S. 14, 15, 16; S. 23 eine besonders charakteristische Ste Vgl. dazu die Bemerkungen von Möbius S. 58 ff.

[21]) Siehe Gustav Wang, Schopenhauer-Darwin, Pessimismus o Optimismus. Vgl. auch Weininger, „Geschlecht und Charakter", 1. A S. 441.

sprochen, so rühmte er seine Ehrlichkeit gegenüber dem Problem der Erbsünde und der Willensfreiheit [22]).

Für Schopenhauer waren diese beiden Probleme gleichfalls brennend, er wählte den Weg zur Erlösung nicht durch die Gnade Gottes, da er ihm nicht offen stand. Aber auch er mußte transzendentes Land betreten, und er wurde ein Mystiker. Ja, er verwies auf die großen Männer der Kirche. Seine Aktivität zog Augustin in den Kampf. Aber auch sein inneres Leben fand einen großen Ausdruck im Gottesstaat [23]). Ein tiefer Pessimismus durchzieht auch dieses Werk. Gerechtigkeit und Gnade sind die Schlußakkorde. Die massa perditionis fällt der Verdammnis anheim [24]).

Schopenhauers starkes Selbstgefühl ist oft ungünstig beurteilt worden, ebenso seine Eitelkeit. Möbius hat ihn in Schutz genommen. Gewiß, er empfand bis in den Grund seiner Seele hinein aristokratisch, Begriffe wie Gleichheit der Menschen waren ihm zuwider. Aber ich kann nicht finden, daß er damit so unrecht gehabt hat. Ohne allen Zweifel haben sich diese Eigenschaften durch Jugenderlebnisse verstärkt. Der junge Philosoph war nicht anerkannt worden, und so fühlte er in sich auch die Wahrheit beeinträchtigt, und da verstand er keinen Spaß. Es gibt ein Gefühl der Befriedigung, das mit Eitelkeit nichts zu tun hat. Auch Konrad Ferdinand Meyer ist es nicht verdacht worden, daß er sich seines Erfolges nach langem Harren im Dunkel gefreut hat [25]). Der Philosoph sah endlich sein Werk erhöht, sein Kind, um dessen Fortkommen mit heißem Eifer er sich bemüht hatte, anerkannt. Daß er das Haupt hochtrug, geschah wohl auch

---

22) Schopenhauers Aussprüche über Augustin: Hertslet, Schopenhauer-Register S. 14. Wagner, Enzyklopädisches Wörterbuch S. 24.

Über die eigentümliche Stellung, in die sich Augustin gedrängt sah, wird man sich am besten klar, wenn man die Prädestination und Gnadenwahl und die Lehre vom Bösen in das Auge faßt. Siehe Rottmanner, „Der Augustinismus" und Scipio, „Schopenhauers Metaphysik im Rahmen seiner Lehre vom Übel". Die ganze Literatur über Augustin bei Bardenheber. Patrologie. Zur Erlösungslehre Schopenhauers besonders Hecker, „Schopenhauer und die indische Philosophie" II. und III. Abschnitt S. 182, 183, 184; S. 237 Charakterisierung der Persönlichkeit Schopenhauers.

23) Reuter, Augustinische Studien, übersetzt „Gottesstadt".

24) Für den Pessimismus Augustins ist sehr charakteristisch das 22. Kapitel des XXII. Buches.

25) S. die Biographie von Frey, S. 305.

aus dem Geiste der Opposition. Das Philisterium hatte er am eigen
Leibe gründlich kennen gelernt. Vielleicht ist hier auch eine d
Wurzeln für die Abneigung gegen sein Volk, zu dessen Kardinalfehle
es gehört.

Die Einsperrung in den kaufmännischen Beruf hat sicher se
dazu beigetragen, den Pessimismus zu verstärken. Das Joch laste
auf ihm schwerer als auf Andern, Erinnerungen daran traten ihm v
die Seele und erregten ihn später noch, so daß er doppelt ängstli
um die Erhaltung seines Vermögens besorgt war. Eine lebhafte Pha
tasie spiegelt sich in seinen Schriften wieder. Sie quäle ihn oft u
war ein getreuer Diener seines Mißtrauens. Sie half die Nebel
seiner Welt zu gespenstigen Gestalten ballen, sie verbitterte ihm d
Ausblick in die Zukunft. Vielleicht war sie auch eine der Triebfeder
warum er später den Ort nicht mehr wechselte. Er sah im Geiste
neuen Örtlichkeiten neues Ungemach.

Über die Stellung des Philosophen zu den Frauen ist viel g
schrieben worden. Beinahe in jedem Buche über die Frauenfra
kann man den Namen Schopenhauer finden. Ich brauche hier wo
nicht das Märchen vom Frauenhasser wieder aufzuwärmen oder v
einem Sonderling, der nie zu ihnen in Beziehungen getreten ist [2
Bei Schopenhauers Stellung zu den Frauen wollen folgende Punk
in das Auge gefaßt werden: Seine starke Intellektualität, sein U
abhängigkeitssinn (Widerwille gegen Dauerverbindungen), seine Wah
heitsliebe, sein Denken an die gefährliche Stellung im Leben, sei
Selbstgenügsamkeit, seine syphilitische Erkrankung. Ein rein intelle
tueller Typus des Mannes hat für die Frau im Durchschnitt wen
Anziehendes. Er steht ihrem Gesichtskreis zu fern. Abstrakte Ide
fesseln das weibliche Geschlecht im allgemeinen nur, wenn sie m
Emotionellem verknüpft sind, wie dies bei religiösen Lehren der F
ist. Heymans zitiert in seinem Buche über die Psychologie der Frau
einen Ausspruch von Lotze und bemerkt selbst, daß die Seltenhe
weiblicher Genies weniger auf mangelnden Fähigkeiten, als a
mangelnden Neigungen beruht, weniger auf dem Können als auf de

---

[26]) Vgl. u. a. Joël, „Nietzsche und die Romantik“ S. 266. Möbi
„Schopenhauer“ S. 8, 71 ff.; dann des gleichen Autors Buch über den physio
gischen Schwachsinn des Weibes Iwan Bloch, „Das Sexualleben unse
Zeit“ S IX des Namensregisters der 7.—9. Stereotyp-Ausgabe. Weining
„Geschlecht und Charakt “ 1. Aufl. S. 314.

Wollen [27]). Schopenhauer mußte nun aus seiner Natur heraus neue Werte schaffen. Schon dem Durchschnittsmann gegenüber geriet er in eine mißliche Lage, geschweige denn gegenüber der Frau. Er blickte, wie aus seiner Kritik der Weiblichkeit hervorgeht, nach bestimmter Richtung und erwartete, daß sich ihm von dieser Seite her das Weib nähern sollte. Das aber war ein Irrtum. Nietzsche schätzte da besser ein. Weininger sagt [28]): „Es ist die allgemeine Passivität der weiblichen Natur, welche die Frauen auch am Ende die männlichen Wertungen, zu welchen sie gar kein bestimmtes Verhältnis haben, akzeptieren und übernehmen läßt." Möbius drückt einen ähnlichen Gedanken so aus, daß er von einer verlogenen Anerkennung der Sittlichkeit von Seiten der Frauen redet, die man gar nicht Heuchelei nennen kann, weil nichts antimoralisches durch sie verdeckt werden soll. Schopenhauer konnte, wollte er sich nicht selbst aufgeben, wie auch Möbius schon betont hat, keine Ehe auf geistiger Gemeinschaft gründen. Er sah, daß es sich für ihn um eine Utopie handelte. Er wußte, daß er in ein Joch gebeugt werde. Er trachtete nach dem Werke und nicht nach dem Glück. Freilich fiel ihm Werk und Glück bis zu einem gewissen Punkte zusammen. Sein Selbst stand auf einer Karte. Sie zu spielen war zu gewagt. Zu viel Nieten standen in Aussicht. Es ist für mich kein Zweifel, daß auch für den Schopenhauerschen Menschentyp eine Ergänzung existiert. Aber will man ihn tadeln, bei der verschwindenden Seltenheit eines Gegenparts und bei der eignen, klar erkannten Unfähigkeit, zu suchen?

Vielleicht spielt auch die Assoziationsunlust eine Rolle; aber wohl bemerkt neben den andern Umständen. Seine von Iwan Bloch nachgewiesene syphilitische Erkrankung [29]) mag ihn stark beschäftigt haben. Seinem Pessimismus war sie eine gute Nährstätte, besonders wohl durch Meditationen über das enge Zusammenliegen der Lust mit dem Gift.

In späteren Jahren hat er sehr wenig weiblichen Umgang gehabt, und das ist in vielen Beziehungen zu bedauern. Manches seiner Urteile ist dadurch zu hart geworden [30]).

---

[27]) Heymans, „Die Psychologie der Frauen" S. 152 und 153.
[28]) „Geschlecht und Charakter", 1. Auf age S. 355.
[29]) Medizinische Klinik 1906 Heft Nr. 25 und 26.
[30]) S. Joël, „Nietzsche und die Romantik" S. 266.

Als Faktor, der zur weiteren Verdüsterung seines Gemütes be trug, müssen die Familienverhältnisse angesprochen werden. De Vater verlor er früh [31]), ein Schicksal, das ja die Söhne höherer Stän öfter trifft, als die anderer. Es fehlte ihm die im Kämmerlein übe mittelte Erfahrung. Die ersten Erfahrungen der Welt müssen bei d Verlogenheit und Konventionalität der gesellschaftlichen Zustän immer täuschen. Schopenhauer bemerkt denn auch einmal, sicherli auf Grund eigner Erfahrungen, daß es das Zeichen eines gemein Charakters für einen jungen Mann sei, wenn er lernt, sich in der We schnell zurecht zu finden.

Der Vater starb auf eine unglückliche Weise. Plötzlich wird dem so tief impressioniblen Sohn geraubt. Die Mutter wurde ih immer mehr zum Fremdling. Die größere Schuld an dem Zwiespa ist ihr zuzumessen: Weltdame, Schöngeist, eine ziemlich kaltherzig aber gern in Gefühlen schwelgende Egoistin. Sie heiratete den älter und ungeliebten Mann. Als Schriftstellerin fühlt sie sich als inte essante Frau. Sie spielt die Rolle mit Vergnügen. Sie schmeiche ihrer Eitelkeit. Solche Frauen messen sich mit Vorliebe an ihr Geschlechtsgenossinnen und verlieren dann häufig den Maßstab f sich gänzlich. Man sehe sich einmal diese Briefe an, diese Verständni losigkeit der federgewandten Literatin dem grübelnden Sohn gege über, dieses kühle nüchterne Wägen, diese berechnend gesetzt Worte. So wenig von Wärme und Gefühl. Es würde falsch sei Schopenhauer für einen Mann zu halten, der für Liebe unzugängli war. Bei seiner Konstitution konnte sich wenig nach außen entlade Gerade die Empfindsamkeit schiebt immer den Riegel vor, wo es gi ein Gefühl zu zeigen. Es ist ein schädliches Phänomen auch na meiner Überzeugung für die Entwicklung der Seele. Von Mens zu Mensch, besonders bei der gegenseitigen Annäherung, sind derarti Naturen ziemlich hilflos. Eine merkwürdige Rolle spielen sie daru häufig in der Liebe [32]). Möbius meint, dem jungen Schopenhau sei der Pessimismus Herzenssache gewesen, dem alten Sache des Ve standes. „Bald scheint die Sonne schon um Mittag, bald bricht erst gegen Abend durch die Wolken. Das Leben eines Menschen m ausgesprochener Dyskolie gleicht einem Tage, an dem der Himmel si

[31]) Literatur über Schopenhauers Vater bei Gwinner, 3. Aufl. Regis S. 435.

[32]) Möbius, „Schopenhauer“, 1. Auflage S. 39 und 40, vgl. auch S.

schon in den Morgenstunden umzieht, und erst dann, wenn die Sonne sich neigt, ihre Strahlen zum wehmütig-heiteren Abschiede leuchten. So war Schopenhauers Leben" [33]).

Als die Beziehungen zur Mutter sich lockerten, da kam auch sein Stolz, seine Hartnäckigkeit, sein Rechthabenwollen um jeden Preis mit in das Spiel, und nüchterne geschäftliche Erwägungen traten dazu. Die Verschwendungssucht der Mutter scheint mir gegenüber Möbius' Ansicht doch zu Recht zu bestehen [34]). Möbius beurteilt im Gegensatz zu Grisebach Johanna Schopenhauer sehr wohlwollend.

Sehr wenig sind wir über die meines Erachtens wichtige Frage der Arbeitskraft und der Ermüdung unterrichtet. Es ist wichtig, sich klar zu machen, daß die Leistungsfähigkeit sehr häufig durch das Maß der Willenskraft verdeckt wird, das einem Menschen zu eigen ist. Neuerdings ist darauf hingewiesen worden, welche Wichtigkeit der Ermüdbarkeit für die Seelenkonstruktion zukommt [35]).

Ein besonderes Licht auf die Persönlichkeit des Philosophen wirft seine Lehre von der Kunst. Hier merkt der Leser, der sich ein wenig in sie versenkt hat, überall Schopenhauer selbst. Der Frankfurter Sonderling war ein Mann, dem die Kunst Erlösung brachte, Sich-selbst-verlieren, Ruhe von Gefühlsstürmen, von der Sensibilität, von der Weltverachtung, vom Ärger, vom peinvollen Empfinden des eigenen Ich. Der Denker hatte das Denken in der Kunst verloren. Er hatte empfunden, daß die höchsten Augenblicke im künstlerischen Genießen die sind, in denen das Subjekt im Kunstwerk verschwindet. Ich glaube, daß wir berechtigt sind, in Schopenhauer einen Vorläufer der Einfühlungstheorie zu sehen und habe das in einem Vergleich mit der Einfühlungstheorie von Theodor Lipps in diesen Blättern näher ausgeführt [36]).

---

[33]) Eucken spricht von „ohnmächtiger Geistigkeit" Schopenhauers. Eucken, „Lebensanschauungen großer Denker", 6. Auflage S. 470.

[34]) Über das Verhältnis zur Mutter, Möbius S. 17 ff., 19, 45. Gwinner S. 435 (Register).

[35]) Die Literatur bei Offner, die geistige Ermüdung S. 83. Stadelmann, „Ärztlich-pädagogische Vorschule", besonders S. 161 ff. Man vgl. die Ausführungen Stadelmanns über den katatonischen Typus mit einzelnen Schilderungen Schopenhauers bei Möbius.

[36]) Vgl. Hellpach, „Nervenleben und Weltanschauung" Kap. IV „Die nervöse Psyche". Über Einfühlung (der Druckfehlerteufel hat Einführung daraus gemacht) Archiv für Geschichte der Philosophie Bd. 25 Heft 1, vgl. besonders S. 116.

Sein Pessimismus bricht in seiner Ästhetik teilweise ganz u verhüllt durch. Lehrreich ist auch zu sehen, wie Lipps entgegen de Nichtaktiven-Emotionellen dem Aktivitätscharakter der Einfühlu gerecht wird [37]). Bei Schopenhauer ist es immer mehr das passiv entspannende Element: „Das Rad des Ixions steht still, auf d Zuchthausarbeit des Willens folgt Sabbatruhe. Wir kennen die Ruhe, die den von Leidenschaften und Not Gequälten überkomm wenn er in die Fülle der schönen Natur blickt. Glück und Unglü sind verschwunden, wir sind nicht mehr das eine Individuum, sonde das Weltauge“ [38]).

Der Drang zur Ruhe wurde mit dem zunehmenden Alter stärke In späteren Jahren hat Schopenhauer recht hart über das Reis geurteilt. Wir müssen aber doch dem Schicksal dankbar sein, daß selbst die Welt gesehen hat. Der Weltmann spricht aus seinen Schrifte nicht der Stubengelehrte. Der englische Aufenthalt und der Verke mit Engländern scheinen ihn besonders stark beeinflußt zu habe wie man bei Gwinner näher nachlesen kann. Von den trüben Ei drücken der Jugend ist schon gesprochen worden.

Auf das Kapitel vom „Genie“ bei Schopenhauer kann nicht ei dringlich genug hingewiesen werden. Viele Züge sind vom eigen Ich genommen. Er betont die Unpraktischkeit des Genies: „All kommt zuletzt darauf an, wo der eigentliche Ernst des Mensch liegt. Bei fast allen liegt er ausschließlich in dem eigenen Wohl u dem der Ihrigen, daher sie dies und nichts anderes zu fördern imstan sind, weil eben kein Vorsatz, keine willkürliche und absichtliche A strengung den wahren, tiefen, eigentlichen Ernst verleiht oder erset oder richtiger verlegt. Denn er bleibt stets da, wo die Natur i hineingelegt hat: Ohne ihn kann alles nur halb betrieben werde Daher sorgen, aus demselben Grunde, geniale Individuen oft schlec für ihre eigene Wohlfahrt“ [39]). Schopenhauer spricht wenige Zei später von „abnormen Menschen“, ebenso von „Unnatürlichkeit dann aber von „Übernatürlichkeit“.

---

[37]) Lipps, „Ästhetik“ 1. Teil, Grundlegung der Ästhetik S. 101, 1 120—124; vgl. auch den Leitfaden der Psychologie 2. Aufl. (die 3. ist inzwisc erschienen), 5. Abschnitt.

[38]) Zitiert nach H. Richert, „Schopenhauer“ S. 62.

[39]) 2. Bd. von Grisebachs Ausgabe S. 452.

Im 31. Kapitel der Ergänzung des dritten Buches der „Welt als Wille und Vorstellung“ heißt es: „Intellekt und Willenstrennung sind der Grundzug des Genius.“ Alle Genies aber seien Melancholiker. Schon Aristoteles habe das gefunden. Der hauptsächlichste Grund dafür nun sei der, daß der Wille zum Leben, von je hellerem Intellekt er sich beleuchtet findet, desto deutlicher das Elend seines Zustandes wahrnimmt [40]).

Der Philosoph kommt bei seiner Lehre vom Genie auch auf die Sensibilität zu sprechen und erklärt sie geradezu für unerläßlich. Er schreibt: „Wenn wir uns endlich noch das Genie von der somatischen Seite betrachten, so finden wir es durch mehrere anatomische und physiologische Eigenschaften bedingt, welche einzeln selten vollkommen vorhanden, noch seltener vollständig beisammen, dennoch alle unerläßlich erfordert sind, so daß daraus erklärlich wird, warum das Genie uns als eine völlig vereinzelte, fast potentose Ausnahme vorkommt“. — „Die Grundbedingung ist ein abnormes Überwiegen der Sensibilität über die Irritablilität und Reproduktionskraft, und zwar, was die Sache erschwert, auf einen männlichen Körper“ [41]).

Anlagen, die Schopenhauers Pessimismus noch verstärkten, waren seine Bedenklich- und Ängstlichkeit. Der Leser findet bei Möbius und Gwinner darüber nähere Ausführungen. Sein Mißtrauen, das sich auf die tiefe Mißachtung und Furcht vor den „Zweifüßlern“ aufbaute, hatte aber doch einen berechtigten Kern. Naturen wie diese müssen, sofern sie überhaupt klug mit sich zu Werke gehen, mehr Vorsichtsmaßregeln ergreifen, als andere. Schopenhauer war ein solcher Mann, der sich gefährdet fühlte. Die Überzeugung seiner Jugend predigte ihm das. Seine hohe Intellegenz sagte ihm auf Grund der Selbstbeobachtung, was Andern nicht so bald auffiel. Denn wie er selbst einmal äußert, muß man etwas von dem Wesen der Person in sich tragen, welcher man gerecht werden will. Es ist das ein Prinzip, das in politischen Dingen, in Klassenkämpfen z. B. eine viel größere Rolle spielt, als man häufig meint. Gelehrte, die nach bestimmten Richtungen logisch eingestellt sind, meinen, andere müssen auch ein logisches Leben führen. So entsteht häufig ein verstiegener Rationalismus.

---

[40]) 2. Bd. von Grisebachs Ausgabe S. 442, 450, 551. Vgl. Grotjan, Soziale Pathologie, S. 532, Anm.

[41]) S. 2. Bd. der Grisebachschen Ausgabe S. 461.

Reaktionen der Welt gegen ihn steigerten seinen Pessimismu ohne daß ihm daraus ein Vorwurf zu machen ist. Oberflächlichke und Heuchelei haben ihn mehr als einmal auf das tiefste verletz Sein intellektuell reines Gewissen warf ihm Hindernisse in den We und es ist ein sympathischer Geist in dem Buche von Möbius, der ih gegen die wackere Schar der „Guten und Gerechten" verteidigt, di keinen Hauch Schopenhauerschen Geistes gespürt haben und nu meinen, er hätte an ihrem Stricke durch die Zeit ziehen müsse Friedrich Paulsen, den ich nicht im Verdacht habe, allzu wohl gesinn gegen die Schopenhauersche Geistesart zu sein, lehnt doch das vo geschriebene Gleis für sie ab [42]).

In seinem Buche über die religiösen Erfahrungen hat James di „leichtmütige" und die „schwermütige" Seele einander gegenübe gestellt, die „Einmal Geborenen" und die „Wiedergeborenen" [43]).

Schopenhauer gehörte zu den letzteren. Als ein besondere Zeichen der Wiedergeborenen werden ihre metaphysischen Neigunge und ihre Reflexionslust aufgeführt. Die ganze Philosophie des Manne ist von Moral durchtränkt. Er wertete nach seiner Meinung im wahre christlichen und buddhistischen Sinne und zwar von Jugend au Mit starker Abstraktion trat er an die Welt heran. Durch die E fahrungen erhielt er starke Rückschläge. Ich muß hier wohl noc einmal an den katatonischen Typus von Stadelmann erinnern, o gleich ich schon unser mangelndes Wissen nach dieser Hinsicht hi über Schopenhauer betonte. Die starken Rückschläge können ein Unlust zu weiteren Erfahrungen und ein sich Beschränken auf di eigene Welt hervorrufen und Konstruktionen und immer wiede neue Konstruktionen, bis schließlich die Realität ganz unter de Phantasie verschwindet [44]). Hier ist der Boden für die Mystik vo bereitet. Schopenhauer stand diesem Gebiete des Geisteslebens kra seiner Seelenkonstitution gerechter gegenüber als Kant. Kants Syste weiß mit einem Franz von Assisi nichts anzufangen, sagt irgendw ein neuerer Denker, wenn ich nicht irre Simmel. Schopenhauer zo auch noch ein anderes Ding zur Mystik, sein Unabhängigkeitsdran denn „die Mystik als Prinzip gesetzt, ergibt als Konsequenz das u

---

[42]) L. Paulsen, „Schopenhauer, Hamlet, Mephistopheles" S. 19.

[43]) Im 4. und 5. Kapitel.

[44]) Vgl. Eugen Dühring, „Wert des Lebens", 6. Aufl. S. 130 ff., S. 373 f S. 405 ff.

endliche Recht der subjektiven Überzeugung aller Autorität gegenüber“ [45]).

Häufig flüchten sich solche Naturen wie Schopenhauer, wenn sie weniger männlich sind, ganz in die Ästhetik. Die schönste Begründung, die ich jemals für den Wert der Kunst von einer pessimistischen Seele gelesen habe, sind die Schlußworte von W. Paters „Renaissance“. Den Zwiespalt zwischen Lehre und Werk bei seiner nichtaktiven Natur hat Schopenhauer wohl gefühlt. Es ist dies oft hervorgehoben worden. Auch hier erhebt sich im inneren Kampfe wieder ein neues Moment für seine düstere Weltanschauung. Sich selbst gegenüber glich der Philosoph einem angeschmiedeten Prometheus [46]).

Ein Kapitel, das ein sehr interessantes Licht auf den Pessimismus Schopenhauers wirft, ist das von der Askese. Es wurde bekanntlich später von Nietzsche in die entgegengesetzte Beleuchtung gerückt, ebenso wie das Kapitel von der Einsamkeit. Nietzsche hatte für manche Regungen der menschlichen Seele, die das Gebiet des Krankhaften streifen oder wohl auch noch hineingehören, ein sehr feines Organ. Und mit der Heftigkeit des Renegaten griff er seines Meisters Lehre an. Eine vermittelnde Stellung nimmt James in seinem schon öfter erwähnten Buche ein. Nach ihm ist weder die verdammende, noch die lobpreisende Anschauung die richtige. Er zählt 6 Wurzeln der Askese auf [47]).

1. Asketisches Leben kann lediglich der Ausdruck physischer Kraft sein, die alles Weichliche verachtet.

2. Mäßigkeit im Essen und Trinken, Einfachheit in der Kleidung, Keuschheit und das allgemeine Streben, den Körper nicht zu verzärteln, können aus dem Streben nach Reinheit hervorgehen, die vor jedem Sinnengenuß zurückschreckt.

3. Sie können auch der Liebe entspringen, d. h. sie können dem Menschen als Opfer erscheinen, die er der von ihm geglaubten Gottheit mit Freuden darbrindt.

4. Ferner können die Kasteiungen und Martern des asketischen Lebens eine Folge des pessimistischen Urteils über das eigene Ich sein,

[45]) Lasson, „Meister Eckhart, der Mystiker“ S. 32.

[46]) Eucken, „Lebensanschauung großer Denker“, 6. Aufl. S. 470.

[47]) James, „Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit“.

das sich mit den kirchlichen Sühnevorstellungen verbindet. Der Fromme kann das Gefühl haben, als kaufe er sich frei und entgehe schlimmeren Leiden in der Zukunft, wenn er hier Buße tut.

5. Psychopathische Personen üben diese Kasteiungen oft im vernunftwidriger Weise auf Grund einer Art Besessenheit oder auf fixe Idee, die als Forderung auftritt und erfüllt werden muß, wenn der betreffende Mensch seine innere Ruhe wiederfinden soll.

6. Schließlich können asketische Übungen — wenn auch seltener — durch wirkliche Umkehrungen der körperlichen Empfindsamkeit angeregt werden. Schmerz bereitende Reize werden dann geradezu als Lust empfunden.

Schopenhauer knüpfte besonders am 2. und 4., Nietzsche in der Hauptsache am 5. Punkt an. Nietzsche sah hier vieles richtiger an als Schopenhauer, und dieser ist in seinem taedium vitae bis zu einer Grenze gegangen, wo er abstoßend wirkt. Wie konnte er die Verirrungen in Altertum und Neuzeit einer Welt, von der ihn sonst ein Abgrund trennte, in derartiger Weise preisen! Ich will damit nicht seinen Pessimismus überhaupt absprechend beurteilen. Wenn heute ein neuer Schopenhauer käme, ein wie weites Feld wäre vor ihm aufgetan! Bei der Beurteilung des Pessimismus muß man immer die Hilfsquellen im Auge haben, welche dem Optimismus aus sozialen und religiösen Gründen und aus der Feigheit und Oberflächlichkeit im allgemeinen reichlicher fließen. Die Vorwürfe gegen die Gefühlsphilosophie kann ich nur zum Teil als berechtigt anerkennen. Welche Unsumme von emotionellem Leben ist in die logischen und positivistischen Untersuchungen des letzten Jahrzehntes halb oder ganz unbewußt eingeströmt. Wir werden in Schopenhauer immer einen Mann zu verehren haben, dem es mit dem Erkennen bitter ernst war. Und dieser Ernst schritt auch über die eigene Person hinweg. Es ändert nichts an der Sache, wenn wir heute in der Lage sind, an Hand einer freilich noch recht dürftigen Psychologie der Metaphysik Manches auf der subjektiven Seite zu buchen, was Schopenhauer als objektiv ansah.

VIII.

Die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius mit Berücksichtigung seiner Rechtsphilosophie.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie

von

Dr. Martin Joseph.

> Ich selbst kann mir keine angenehmere Beschäftigung machen, als die Namen berühmter Männer zu mustern, ihr Recht auf die Ewigkeit zu untersuchen, unverdiente Flecken ihnen abzuwischen, die falschen Verkleisterungen ihrer Schwächen aufzulösen, kurz alles im moralischen Sinne zu tun, was derjenige, dem die Aufsicht über einen Bildersaal anvertraut ist, physisch verrichtet.
>
> Lessing: Rettungen des Horaz.

Inhaltsangabe.

II. Buch.

A. Psychologische Grundlegung der Ethik.
   1. Verstand und Wille,
   2. Willensfreiheit und Gewissen,
   3. Verantwortlichkeit.

B. Affektenlehre.
   1. Die Hauptaffekte,
   2. Die vermischten Affekte,
   3. Die Mittel zur Befreiung von den Affekten.

Schluß.

1. Bewertung dieser Lehren von seiten des Philosophen,
2. Historische Würdigung der Ethik des Chr. Thomasius.

Literaturverzeichnis.

Chr. Thomasius:
1. Historie der Weisheit und Torheit 1693.
2. Versuch vom Wesen des menschlichen Geistes 1693.
3. Lustige und ernsthafte Monatsgespräche 1688—1694.
4. Von den Mängeln der aristotelischen Ethik 1721.
5. Einleitung in die Hofphilosophie 1710.
6. Von den vier Temperamenten 1693.
7. Hällische Bemerkungen 1700.
8. Einleitung zur Sittenlehre 1692.
9. Ausübung der Sittenlehre 1696.
10. Höchst notwendige Wissenschaft, das Verborgene des Herzens ande Menschen zu erkennen 1694.
11. Grundlagen des Natur- und Völkerrechts 1688.
12. Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit 1705.
13. Luden: Chr. Thom. nach seinen Schicksalen und Schriften.
14. B. A. Wagner: Chr. Thom., Ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdien um die deutsche Literatur.
15. G. G. Fülleborn: Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. IV.
16. Klemperer: Chr. Thom., ein Vorkämpfer der Volksaufklärung.
17. Windelband: Geschichte der Philosophie, Bd. I, 2. Aufl., Bd. III u. 4. Aufl.
18. Alex. Nicoladoni: Chr. Thom., Ein Beitrag zur Geschichte der Aufkläru
19. Überweg: Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 190—198.
20. Schröckh: Allgemeine Biographie Bd. V.
21. Brucker: Historia philosophiae tom IV.
22. Ziegler: Geschichte der Ethik.
23. Jodl: Geschichte der Ethik.
24. Franz von Holtzendorf: Enzyklopädie der Rechtswissenschaften.
25. Felix Dahn: Rechtsphilosophische Studien.
26. Bluntschli: Staatswörterbuch.

27. Adolf Lasson: Rechtsphilosophie.
28. Siegel: Deutsche Rechtsgeschichte.
29. Gierke: Naturrecht und deutsches Recht.
30. Hinrichs: Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien.
31. Trendelenburg: Naturrecht auf dem Grunde der Ethik. Leipzig 1857.
32. Archiv für Geschichte der Philosophie VII.

Die Bedingungen, aus denen heraus die Ethik des Naturrechtslehrers Chr. Thomasius zu erklären ist, haben in mancher Hinsicht eine gewisse Ähnlichkeit mit jenen Umständen, auf Grund deren wir die griechische Aufklärung und ihre Ableger zu begreifen haben. Die Verschiedenheit in den metaphysischen Ansichten, die gerade in den Systemen der bedeutendsten Denker zu Tage trat, erregte die Unzufriedenheit der Zeit. Der Untergang des griechischen Gemeinwesens lenkte das Interesse des einzelnen von den Aufgaben der Gesamtheit ab und bewirkte die Zurückziehung des Individuums auf sich selbst, auf sein eigenes Heil und seinen eigenen Nutzen und Vorteil.

„Wo die Geschicke der äußeren Welt vernichtend über ganze Völker und gewaltige Reiche dahinrollten, da schien nur noch im Innern der Persönlichkeit Glück und Genuß zu winken, und so wurde für alle Besseren die Frage nach der rechten Einrichtung des persönlichen Lebens die wichtigste und brennendste“. (Windelband, Präludien S. 16/17.)

Man fragte nach dem praktischen Wert der Wissenschaften und suchte das bisher Geleistete — nicht immer zum Frommen derselben — zu popularisieren. (Vgl. Windelband, Geschichte der alten Philosophie S. 63 ff.) Außerdem gehört auch das Anwachsen der einzelnen empirischen Wissenschaften innerhalb des Bereiches der alles umfassenden Philosophie zu den Faktoren, welche die Emanzipierung der einzelnen Disziplinen herbeiführten. Sie lenkten das Augenmerk der Denkenden von den expansiv größeren Fragen der metaphysischen Spekulation auf rein praktische Probleme. Dazu kam, daß das einst fest gefügte Gebäude der Religion zu wanken begann. Die religiösen Vorstellungen verschoben sich, um sich allmählich zu läutern. Sie gestalteten sich derart um, daß sie für den Denkenden wie für die Massen keinen festen Orientierungspunkt mehr boten. (Vgl. Ziegler, Geschichte der Ethik B. 1 § 7 S. 141.) Der Spiegel solcher wie aller Kulturströmungen

ist die Kunst und Literatur. Anstelle der griechischen Tragödie tr vielfach die Satire, d. h. die Kritik an dem Bestehenden und d Idealen der Zeit. Aristophanes verspottet die sokratische Lehre u in ihr die ganze Schulphilosophie: „Das Vorwiegen des Interesses das Individuum zeigt sich auch in der Kunst, wo an der Stelle Ideellen mehr und mehr das Realistische und Charakteristische tri (Ziegler, Geschichte der Ethik B. 1 S. 141.)

Ähnlich verhält es sich zur Zeit der Aufklärung. Bereits Westfälische Friede hatte, wenn auch nicht formell, so doch der Wi lichkeit nach das deutsche Reich in ein Konglommerat von Einzelstaat ohne jeden einheitlichen, organischen Zusammenhang aufgelö Die Scholastik lag im Todeskampf und konnte die Bedürfnisse Gemütes nicht mehr befriedigen. Durch den Widerstreit der einflu reichsten Lehrsysteme des Aristoteles, Descartes und Spinoza füh sich der menschliche Geist beunruhigt. Dazu kam das Aufblüh der Naturwissenschaft.

Die Erkenntnis ihrer Unvereinbarkeit mit den herrschend religiösen Anschauungen brach sich bei den Gebildeten Bahn. I Überzeugung, daß der menschliche Geist allein für die Erforschu aller Wissensgebiete wie der Religion ausreichend und kompetent s gewann immer mehr und mehr Boden[1]).

So schwankte der Boden der althergebrachten und der neue Systeme, die in ihrem schwerfälligen Kothurne den Anspru auf Allgemeingültigkeit erhoben, unter den Füßen derjenig denen es nicht so sehr an kritischer Gabe und Skepsis wie an p duktiver Kraft und tiefer, schöpferischer Energie zu neuen Geist taten fehlte. Man suchte am „gesunden Menschenverstand" Ha denn von den Antworten auf die Rätsel, die das Dasein stellt, füh man sich nicht mehr befriedigt. Man will, abgelenkt von den groß nationalen Aufgaben und dem Ringen nach streng wissenschaftlic Erkenntnis, lieber ergründen, was für den Menschen als solch

[1]) „Diese Hoffnungen auf eine Religion der Vernunft empfingen sc seit dem 15. Jahrhundert eine immer zunehmende Stärke durch die Erf dieser Vernunft in der Unterwerfung der Natur durch das Wissen." (Dilth Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv für Geschic der Philosophie VII S. 42). „Die Vernunft besitzt in sich selbst das V mögen aller, auch der religiösen moralischen Wahrheiten" war der Haupts in der Philosophie Herberts v. Cherbuery. (Dilthey, ebendaselbst S.

losgelöst von der Gesamtheit, nützlich ist. Auch die Form, in welcher diese Frage beantwortet werden soll, kann des methodisch-systematischen Charakters entbehren.

Die belletristischen Produktionen zeigen deutlich diese Physiognomie; in Frankreich veröffentlicht Pierre Bayle seine Nouvelles de la république des Lettres, während in Deutschland nicht nur die satirischen Gedichte Alexanders von Sittenwald, die Thomasius in seinen „Monatsgesprächen" bespricht, sondern auch die höchsten Leistungen der Aufklärungsperiode und des Rationalismus den Geist der Verflachung und des Praktisch-Nüchternen atmen. In Gottsched ist der Kulminationspunkt und das Konterfei solcher Denkungsart gegeben, und Rousseaus „Devin de village" tendiert ebenfalls von der Überkultur zur Einfachheit und zum Natürlichen.

Ebensowenig wie in der Literatur sämtliche Faktoren einer Zeitströmung durch e i n e Persönlichkeit zum Ausdruck kommen, brauchen alle Bedingungen der Aufklärungsperiode zusammen in einem einzelnen ethischen Systeme konsequent den Standpunkt zu ergeben. Die Konsequenz in solchen Lehrgebäuden ist in der Regel abhängig von der Individualität, ihrer geistigen Stärke, ihrer Lebensstellung, ihrer Gewohnheit und ihres Milieu. Gerade die Inkonsequenz, das Schwanken zwischen dem Alten und dem Neuen, das Streben, sich von dem einst Ehrwürdigen im Geistesleben loszulösen und die Ohnmacht, sich von diesen Fesseln entgültig zu befreien, sind bei jenen mehr praktisch als theoretisch angelegten Naturen das Natürliche und Charakteristische. Eine solche praktische Natur sucht, das in den einzelnen Systemen ihr nützlich und richtig Scheinende zu vereinen und für ihre Zwecke zu verwerten. So zeichnen sich solche Lehrgebäude durch den eklektischen Charakter aus, dem es weniger auf streng s y s t e m a t i s c h e Begriffe als auf praktische Anwendung und Brauchbarkeit ankommt.

Damit ist der Standpunkt bestimmt, den Chr. Thomasius auf dem Gebiete der Ethik einnimmt. Er ist im großen und ganzen von keinem Philosophen direkt abhängig. Er bekennt sich zum Eklektizismus [2]) und will die Mitte zwischen den Peripatetikern und Descartes halten. (Einleitung zur Sittenlehre und Einleitung zur Philosophie, Kap. 1 § 92.)

[2]) Nach der Ansicht des Th. sind alle großen Philosophen wie Plato, Aristoteles, Descartes, Eklektiker gewesen. (Einl. zur Hofphilosophie 1. Kap. § 93.)

„Das Unsystematische ist bei ihm geradezu beabsichtigt.“ (Wind-band, Geschichte der neueren Philosophie 1. B. 4. Auff. S. 516.) F die Popularisierung philosophischer Gedanken sah er in Leibniz d Vorbild. Windelband (ebendaselbst S. 510) charakterisiert ihn desha als „einen allseitig aufgelösten Charakter, einen unruhigen Neuer der die Wissenschaften zum Hebel gemeinnütziger Interessen mach einen kritiklosen Eklektiker und dabei einen überaus wirkungsvoll Popularisator.“

Die Epikureische Doktrin von der Glückseligkeit hat er sich in d Umgestaltung, die sie durch Gassendi erfahren hatte, zu eigen gemach Einen größeren Einfluß hatte auf sein Denken die englische Philosophi Ihr auf das Praktische und Erfahrungsmäßige gerichteter nüchtern Sinn konnte dem Juristen und banausen Denker zusagen, ohne d er die volle Tragweite und Bedeutung dieser Geistesrichtung verstan So entnimmt er Baco von Verulam die vernünftige Liebe als das rech Maß aller Tugenden. Den empirisch-sensualistischen Charakter sein Erkenntnistheorie hat er Locke entlehnt. Im übrigen soll der gesun Menschenverstand die verworrenen Fäden des menschlichen Geist und Wollens auseinanderlegen. Die Ablösung des abstrakten Denke und der Begriffe durch schwankende, mehrdeutige populäre Au drücke und platte Allgemeinverständlichkeit, die Vereinigung u Verschmelzung heterogener Bestandteile zu einem einheitlich Ganzen wirkt bei der ethischen Systembildung — soweit von ein solchen die Rede sein kann — mit. Ihre Prinzipien oder Motive si eben bestimmt durch jene utilitaristischen Zwecke und so zahlrei und unbestimmt wie die Wege, die in den verschiedenen Lebenslag zu dem jeweiligen Ziele führen. In diesem Sinne urteilt Jodl (Geschich der Ethik B. 2 S. 25): „Es darf hier daran erinnert werden, daß de Eudaimonismus des 17. und 18. Jahrhunderts, soweit er einer re rationalen humanen Ethik zustrebte, vielfach das imperative Mome das Sollen, fehlte; daß er statt reiner und scharfer Ausprägung d Form, im Gegensatz zu allem sittlich Abweichenden, sich in ein bloß Beschreiben der gutartigen Menschennatur verlor“ [3]).

Recht charakteristisch für die seichte Behandlung und die V mischung fremdartiger Gesichtspunkte in der Ethik des Thomasi

[3]) „Alle Moralphilosophie ist schlechter als die natürliche Sittlichk die sie erklären und begründen wollte.“ (Jodl, Geschichte der Ethik, Bd. S. 13.)

ist die Behandlung altruistischer Fragen. „Sein Leben für sein Vaterland wagen, ist, wenn man einen rechten Menschen ansieht, ein belustigendes und nützliches Gut; denn ein tugendhafter Mann tut es mit Freuden und erhält dadurch den gemeinen Nutzen, in welchem sein eigener steckt.“ (S. 40 Einl. d. Sittl.). An einer andern Stelle (S. 343 bis 345 ebendaselbst) begründet er die Pflicht der Selbsterhaltung zum Zwecke der Förderung des Nächsten mit dem Hinweis, daß wir ohne Hilfe anderer Menschen nicht auskommen können und auf gegenseitige Unterstützung angewiesen sind. Daß es Güter und Ideale gibt, die unter Hintansetzung des eigenen Wohles zu erstreben sind, daß sie gerade das Wesen sittlicher Handlungs- und Denkweise ausmachen und ihr vornehmlich den Stempel echter Moralität aufdrücken, hat Thomasius nicht erfaßt. Es ist eben das Fehlen des Pflichtbegriffes, daß sich hier bitter rächt. An ihm geht man, wie ein neuerer Philosoph einmal sagt, nicht ungestraft vorbei, wenn man ihn außer acht läßt. In demselben Sinne sagt Alexander Nicoladoni (Chr. Thomasius, Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Berlin 1888 S. 67): „Charakteristisch ist allen (sc. Werken), daß ihnen nicht etwa ein ideales auf den Begriffen der Pflicht, vor dem alle andern zurücktreten, beruhendes Sittengesetz als Zweck vorschwebt, zu dessen Verwirklichung sie dienen sollen, sondern daß sie sichtlich bestrebt sind, das eigene Wohlergehen mit den Interessen der Gesamtheit, aber mit mehr Rücksicht auf das liebe Ich in Einklang zu bringen.“

Selbst der begeisterte Verehrer des Juristen konnte sich dieses Vorwurfes nicht enthalten. Luden schreibt in seiner trefflichen Biographie (Chr. Thomasius nach seinen Schicksalen und Schriften. Berlin 1805 S. 185 ff.): „Etwas Scientifisches wird man von dem Eklektiker wohl nicht erwarten; aber auch von der Idee der Moral, die darauf ausgeht, alle Moralität, die nur das Produkt des Streites zwischen Neigung und Pflicht ist, in welchem diese den Sieg behält, und die aufhören muß, wenn der Streit aufhört, überflüssig zu machen, von einem allgütigem Gesetz, das regierend eingreifen soll in der Menschen Tun und Wollen, bei den großen wie bei den kleinen Verhältnissen des Lebens, verrät dies Werk des Thomasius keine Ahnung. Ja nicht einmal der Begriff der Pflicht ist ihm dabei eingefallen, sondern es ist vielmehr ein wohlgemeintes, gutmütiges Raisonnement, das die Menschen nicht eben nimmt, wie sie sind, ebensowenig, als es sie zu machen sucht, wie sie sein sollen, sondern das nach einem

gewissen Romanideal die Glückseligkeit der Menschen preist, die au Wackefieldsche Weise zufrieden leben in häuslicher Freude, vo Liebe gegen andere Menschen, die ihnen gleiche und voll Gutmütigkei gegen solche, die sie nicht leiden können. Ja, ma könnte einen gute Teil des Werkes, ohne ihm zu nahe zu treten, eine Ehestanddiszipli nennen, das zwar nicht gute Menschen beschreibt, das aber nie al Regulativ fürs Leben etwas bedeuten kann."

Bevor wir daher in die Darstellung der Ethik des Thomasius ein treten, muß betont werden, daß die systematische Darstellung doppelte Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen hatte. Die ersteren liege sowohl in dem eben bezeichneten Standpunkt und den Bedingunger aus denen heraus die Sittenlehre unseres Naturrechtslehrers zu be greifen ist, zweitens hat bereits Fülleborn in den Beiträgen zur Ge schichte der Philosophie (Bd. 1 Stück 4 S. 7) bemerkt, daß der über große Eifer und die heftige Polemik gegen die Pedanterie seiner Zei besonders gegen den Aristotelismus[4]), Thomasius daran gehindert ha eine streng wissenschaftliche Untersuchung über die Moral anzusteller Nicht anders denkt auch Scherer. (Geschichte der deutschen Literatu S. 333.) „Er (Th.) haßte das Mittelalter und stellte Hans Sachs übe Homer. Er zog überall die Berufung auf den gesunden Menschen verstand einem streng wissenschaftlichen Beweise vor und legte de höchsten Wert auf den Nutzen der Wissenschaft."

Wofern man nicht den Gedanken unseres Philosophen Zwan antun will, mußte deshalb von einer sogenannten Vertiefung seine sittlichen Ideen Abstand genommen werden, da sie sich nicht in seinen Geiste rechtfertigen läßt. Anderseits mußte vieles Material in seine ethischen Schriften unberücksichtigt bleiben, wenn auf den einheitlic wissenschaftlichen Charakter der Darstellung nicht ganz verzichte werden sollte. Dies läßt sich um so eher rechtfertigen, als Thomasiu häufig mehr als moralisierender und predigender Lehrer auftritt an statt als wissenschaftlicher Denker. Er mußte nach der bisherige Charakteristik als Ethiker das Katheder mit der Kanzel verwechseln

Außerdem sei schon hier bemerkt, daß auch die Rechtsphilosophi

---

[4]) „Freiheit von der aristotelischen Philosophie, — das war ein Losung wort, unter welchem sich Neuerer der mannigfachsten Richtungen zusammen fanden. . . . ." (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie. Bd. 4. Aufl., S. 6/7.)

unseres Juristen berücksichtigt worden ist. Die Gründe hierzu ergeben sich aus dem Kapitel über die Stellung der Ethik zum Recht. (S. 106/107.)

I. Buch.

1. Die Normen der Sittenlehre.

Wir wenden uns zunächst dem Begriffe „gut" zu. Thomasius definiert: „Gut ist, wenn zwei Dinge mit einander übereinkommen, d. i. ein Ding, das ein anderes in seiner Dauer erhält und dessen Wesen und Beschaffenheit vermehrt. Böse, wenn ein Ding dem andern zuwider ist, d. h. wenn ein Ding die Dauer des andern verkürzt oder dessen Wesen und Beschaffenheit verringert". (Einl. der Sittenl. S. 6.)

Unser Philosoph will also nicht psychologisch aus der Natur des sittlich wollenden Menschen den Begriff „gut" erklären, sondern er fällt ein Werturteil über Objekte in ihren Beziehungen zu einander, um es dann auf den Menschen selbst zu übertragen. Der Grund hierfür liegt eben darin, daß seine ganze Ethik auf eine Nützlichkeitspolitik für den Menschen in seiner psychophysischen Natur hinausläuft. Die Prädikate „gut" und „böse" werden gefällt in bezug auf die Erhaltung und Dauer des Lebens. An diesem Maßstabe sollen alle sittlichen Werte gemessen werden. Demnach gibt es zwei Arten von Gütern, die der Seele und die des Körpers. Auch als Kriterium des ersteren gilt „die Dauerhaftigkeit" d. h. das Verharren in einem Zustande, der das Wesen des Geistes vermehrt. Für die Seele gehört zu dem Begriffe „gut" die Bestimmung, daß sie nicht zu sehr von den Gefühlen der Lust und des Schmerzes affiziert wird, sondern sich einer gewissen, gleichmütigen, fast apathischen Stimmung erfreut. Eine gewisse Beschaulichkeit des Daseins, eine Selbstzufriedenheit, die durch kein Ereignis aus der Ruhe gebracht wird, eine fröhliche Tatenlosigkeit, ein „Stilleben" ist das wesentliche Gute der Seele.

Ziehen wir aus dem bisher Gesagten die Konsequenzen, wie es auch unser Philosoph tut, so können wir noch hinzufügen:

1. Ein Gut von kurzer Dauer, dem ein langes Übel folgt, ist kein Gut, sondern ein Böses.

2. Ein Gut, das nach der einen Seite hin für den Menschen förderlich ist, nach der andern schädlich, ist kein Gut, sondern ein Böses (Einl. d. Sittenl. S. 10—12).

Thomasius polemisiert von diesem Standpunkte gegen die i seiner Zeit übliche Einteilung des Begriffes „gut". Man teilte nämlic das Gute ein in honestum, utile und iucundum, als ob es verschieden Arten wären. Dieser Unterschied ist, so lehrt der Philosoph, hinfällig denn nur in seiner Betrachtung nach den verschiedenen Gesichts punkten und Gegenständen, auf die es bezogen wird, liegt seine Ver schiedenheit.

Auf Gott wird das Prädikat honestum angewandt, dasselbe Gut aber angesichts seines Genusses für den Augenblick nennt man iucundum hinsichtlich seines Wertes und seiner Nützlichkeit utile.

Thomasius hat offenbar, ebenso wenig wie Descartes [5]), eine richtigen Einblick in das Wesen der Gefühle und Leidenschaften, den bald faßt er das Wort iucundum als angenehm auf und versteht darunte einen rein emotionellen Gefühlszustand, der sich als eine Fröhlichkei des Gemütes, gewissermaßen als eine Art stehenden Gemeingefühle bezeichnen läßt. Bald aber versteht er hierunter die Befriedigung die ein mit Bewußtsein erstrebtes Gut gewährt. Natürlich hat er sic durch diese Verwechslung den Kampf mit seinen Gegnern leicht ge macht. (Einl. d. Sittenl. S. 33 u. 34.)

Freilich gewährt der Besitz eines Gutes eine Freude. Aber dies Freude ist doch eben das Accidens, die Folge jenes Besitzes im Unter schiede von dem Gefühle des Angenehmen und „Belustigenden", da sich nicht auf den bewußten Besitz eines Gutes gründet. Es ist nicht die Freude oder die Zufriedenheit über einen erlangten Besitz, sonder lediglich ein augenblicklicher Zustand, der als Lebenserhöhung emp funden wird. Man kann das Gefühl des Angenehmen bzw. Unan genehmen je nach seinen Wirkungen und Folgen verschieden be werten, es selbst ist aber niemals mit Gut oder Böse identisch.

Ebenso tritt eine gewisse Beschränktheit und Einseitigkeit i dem Erfassen ethischer Gesichtspunkte hervor, wenn er honestu nur in bezug auf Gott als ein richtiges Prädikat anerkennen wil Er hat bei dieser Behauptung zwar wohl das Gefühl der Unsicherhe gehabt, wenn er sagt (S. 34 Einl. d. Sittenl.): „Endlich ist es (da wahrhaft Gute) auch ehrbar oder zum wenigsten unehrbar." Jedoc zur Klarheit des Begriffes hat er sich nirgends durchgerungen. Da

---

5) Vgl. Bark, Die Lehre von den Leidenschaften bei Descartes. Rostoc Dissert. 1892. Pleßner, Descartes' Lehre von den Leidenschaften. Leipzig 188

utile erscheint ihm als das einzige Gewisse, insofern es die Förderung und die Erhaltung des somatischen Menschen bedeutet. Nach dieser Richtung wird auch das honestum umgebogen. „Die Ehrbarkeit gründet sich auf den gemeinen Nutzen des Menschengeschlechtes.“ (S. 34 Einl. d. Sittenl.) Daß die Handlungen des honestum zuletzt auch dem Menschen oder der Menschheit dienlich sind, läßt sich nicht bestreiten. Aber zweckmäßig sind sie weder ihrem Ursprunge noch ihrem Wesen nach. Es ist der Nachteil der eklektischen Philosophie, die überall mehr die zufällige, äußere Gleichheit der Dinge, als deren innere Verschiedenheit betrachtet. So hat unser Philosoph übersehen, daß das Absehen der Moral in erster Linie auf den Willen [6]) gerichtet ist, während den Gegenstand des Rechtes die Handlung bildet [7]).

2. Das Ziel der Sittlichkeit.

Die Ethik hat keine streng wissenschaftliche, sondern eine rein praktische Aufgabe. Sie will weniger zeigen, worin das Wesen der Sittlichkeit besteht, als vielmehr die Menschen glücklich machen und ihren Charakter verbessern. Sie ist „nichts anderes, als eine Lehre, die den Menschen unterweiset, worin seine wahre und höchste Glückseligkeit besteht, wie er dieselbe erlangen und die Hindernisse, so durch ihn selbst verursacht werden, ablegen und überwinden solle.“ (Einl. zur Sittenl., Kap. II S. 57.) Diese Glückseligkeit besteht in einem Zustande, der die größte Ähnlichkeit mit der Ataraxie der Griechen besitzt. Unser Philosoph versteht unter ihr eine Apathie und Interesselosigkeit gegen die Außenwelt. Sie ist ein „ruhiges Verlangen und gemäßigtes Vorstellen“. (S. 85 Einl. d. Sittenl.) Ihre einzige Tätigkeit ist ein Streben nach Vereinigung mit andern Individuen, die ebenfalls den Willen bis zur Verneinung aller Begierden ertötet haben. Aber auch dieses Streben hat nur den Zweck, den einmal gewonnenen Zustand aufrecht zu erhalten. Das höchste Gut ist „eine ruhige Belustigung, die darin besteht, daß der Mensch weder Schmerz noch Freude über etwas empfindet und in diesem Zustande sich mit andern Menschen, die eine dergleichen Gemütsruhe besitzen, zu ver-

---

[6]) Über das Verhältnis von Moral zum Recht bei Thomasius siehe das nachfolgende Kapitel. (S. 106/107.)

[7]) Wenn im Strafrecht die Begriffe dolus und culpa auch ihren Platz haben, so liegt der innere Grund dennoch in den dem Recht innewohnenden, eigentümlichen Prinzipien.

einigen trachtet.“ (S. 86 Einl. d. Sittenl.) Diese Tätigkeit soll die erlangte Gemütsruhe des Individuums nicht stören, sondern ist „ein ruhiges Bemühen und Darbieten und folglich eine Kontinuierung der einmal erhaltenen Gemütsruhe, als welche ordentlich durch eine dergleichen Vereinigung entsteht oder auch eine stets währende Wirkung dieser Gemütsruhe, um dadurch anzuzeigen, daß diese Ruhe nicht in einer Trägheit oder Faulheit oder Mangel aller Bewegung; welches alles böse Dinge sind, sondern in einer munteren, aber proportionalen Bewegung besteht“. (S. 86/87 Einl. d. Sittenl.)

Zunächst springt hier wieder der naturalistisch-utilitaristische Charakter der Ethik in die Augen. Vollständige Untätigkeit involviert das Fehlen an Bewegung des Körpers. Das ist ungesund und schädlich; ergo unsittlich und schlecht. Um aber diese Lehre ganz zu verstehen, sei sie in ihre einzelnen Bestandteile zerlegt.

Aristoteles, gegen den unser Philosoph über Gebühr eifert [8] (vgl. Joh. Matthias Schröckh. Allgem. Biographie 5. Teil 1778 S. 334), bestimmt die Glückseligkeit als eine Tätigkeit der Vernunft. Diese besteht in der Tugend. Als Konsequenz solcher Betätigung tritt das Lustgefühl ein, das jedoch nicht als Triebfeder zur Sittlichkeit zu betrachten ist. (Th. Ziegler, Geschichte der Ethik Bd. 1 S. 108.) Nachdem die Cyrenaiker das Wesen der Moral lediglich in der Lust erblickten, erklärte die Schule Epikurs als das Ziel des Lebens die Ataraxie; sie ist eine Lust, die im Stillstand der Seele und ihrer Regungen besteht, ein Schweigen aller andern Affekte mit Ausnahme eben jenes Lustgefühls. Der Genuß einer solchen Ruhe ist das größte Glück und das einzig erstrebenswerte Gut des Menschen. (Ziegler, Geschichte der Ethik S. 153.) Die Anschauungen Epikurs in dieser Gestalt waren durch Gassendi wieder zum Ansehen gelangt, der sie gegen die Verdächtigung des Materialismus rechtfertigte. (Gassendi, de vita, moribus et doctrina Epicuri 1647.)

Die Lehre unseres Philosophen ist, wie das Luden in seiner Biographie S. 188 betont, aus diesen Bestandteilen zu erklären. Er hat als echter Eklektiker vergebens versucht, diese verschiedenen Elemente zu einem einheitlichen Ganzen zu verschmelzen. Die Schwierigkeiten

---

[8]) Die Polemik gegen Aristoteles scheint eine Erbschaft der Abneigung Luthers gegen diese Philosophie zu sein. Der Reformator sah in dem scholastischen Aristotelismus „eine gottlose Wehr der Papisten“, und in dem neueren, wie ihn die Philologen brächten, das pure naturalistische Heidentum.

werden sich im folgenden Abschnitt über die Prinzipien der Ethik deutlich zeigen.

3. Die Prinzipien der Sittlichkeit.

a) Die vernünftige Liebe.

Das höchste und einzige Prinzip des sittlichen Handelns ist die vernünftige Liebe. Sie ist ein Affekt, dessen psychologische Natur weiter unten erörtert werden soll. Ihre Tätigkeit wird hervorgerufen durch die Erkenntnis, daß etwas gut ist. Hierzu tritt der Wille, das letztere an sich zu ziehen, daß es zu einem Bestandteile des Liebenden wird. (S. 159 Ein. d. Sittenl.) Die vernünftige Liebe gewährt ferner allein die Sicherheit für den Bestand der Gemütsruhe. Dies hat die negative Bedeutung, daß sie die Schäden und Gefahren, die aus egoistischem Handeln entstehen, abwehrt; „denn ohne eine friedliche Gesellschaft kann er (der Mensch) nicht vergnügt leben.“ (Einl. d. Sittenl. S. 187.) Positiv erzeugt sie stets neue Liebe und Freuden über den erreichten Zustand. Sie selbst beruht nicht nur auf der Erkenntnis von dem Nutzen ihrer Betätigung, sondern ist auch ein dem Menschen innewohnender Trieb. Denn einerseits erklärt Thomasius: „Die Liebe ohne den Gedanken, daß etwas gut ist, kann nicht begriffen werden“ (S. 159 Einl. d. Sittenl.), anderseits ist er der Meinung: „Wenn der Mensch gar keine Liebe oder Zuneigung zu einer ruhigen und friedlichen Gesellschaft in seinem Herzen hätte, so wäre nicht möglich, daß er jemals ein Verlangen nach derselben haben oder nur begreifen könnte, daß Ruhe und Friede etwas Gutes für ihn wäre.“ (S. 345 Ausübung d. Sittenl.) Unser Philosoph preist die vernünftige Liebe als „das rechte Maß aller Tugenden“ (S. 190 Einl. d. Sittenl.); sie ist die Tugend selbst. Sie ist im Gegensatz zu der Lehre des Aristoteles, gegen den er offenbar hier polemisiert, nicht nur ein habitus, sondern auch eine actio virtutis (vgl. Windelband, Geschichte der alten Philosophie § 43 S. 169 u. 170). Sie ist auch umfassender als das Prinzip der Gerechtigkeit. Denn ein Übermaß in dieser Tugend ist schon unvernünftig. Dagegen gibt es kein Zuviel in der Liebe. Während die Mitte in der Tugend etwas Schwankendes ist, hat die vernünftige Liebe nach keiner Seite einen Überschuß oder Mangel aufzuweisen.

Auch hier zeigt sich die Mißlichkeit der Vermengung individueller und altruistischer Gesichtspunkte. Die vollständige Hingabe des Einzelnen an die Interessen der Gesamtheit als die höchste sittliche

Leistung hat in einem solchen Schema keinen Platz. Der utilitaristisch Gedanke kann keine echte moralische Liebe erzeugen, sondern i letzter Instanz nur die Rücksicht auf das eigene Ich. Das sittlich altruistische Streben jedoch kennt keine Beziehung auf den eventuelle Nutzen oder Schaden des Handelnden oder Wollenden. Es besteh eben, um mit J. St. Mill (philosophie of Hamilton) zu reden, in eine uninteressierten Liebe zu dem Nächsten. Eine solche Liebe kann de Nutzen für die Gesamtheit wie für das eigene Ich involvieren, aber i ihrem Ursprunge kennt sie diese Absicht nicht.

Der Vollständigkeit halber sei hier noch eine Bemerkung de Philosophen erwähnt, die für die ganze Ethik ohne Belang bleib höchstens dokumentiert sie seine Unklarheit auf diesem Gebiete un die Willkür im Gebrauche ethischer Determinationen. An eine einzigen Stelle (Einl. d. Sittenl. S. 111) erklärte er die Tugend, worunte er vermutlich hier das tätige sittliche Handeln im altruistischen Sinn versteht, als das Prinzip der Sittlichkeit. „Sie ist Mutter und Tochte sowohl der Weisheit als der Glückseligkeit.“ Auch ist ihm die Arbei für die Gesamtheit die größte sittliche Tat. Das Wohl des Ganze ist das höchste Strebensziel. Denn der Mensch ist im Grunde ei *ζῶον πολιτικόν*. (S. 90 u. 91 Einl. der Sittenl.)

Man kann es begreifen, wenn Fülleborn (Beiträge zur Geschicht zur Philosophie Bd. 1 Stück 4 S. 69 ff.) sich aus der Verwirrung un dem Konglommerat von individuellen und generellen, utilitaristische und altruistischen Bestandteilen nicht ganz zurechtfinden konnt Denn Ataraxie und tätige Liebe oder das Wohl der Gesamtheit lasse sich logisch nicht gut vereinigen. Er sucht in die sich ausschließende Bestimmungen Einklang zu bringen, indem er ausführt: „Da b Thomasius das Prinzip der Ethik die Liebe ist und zu ihr sowohl ei Liebender wie eine geliebte Person gehören, so war es ihm einleuchten daß das Wohl des Ganzen der Zweck der Handlung eines jeden In dividuums sein müsse, und daß jedes einzelne Mitglied sein eigen Wohl durch das Ganze befördere.“ Diese Erklärung und Interpretatio ist wohl kaum ausreichend. Denn insofern die Liebe mit einem b glückenden Lustgefühl verbunden ist, würden dann das Wesen un das Prinzip der Sittlichkeit zusammenfallen. Außerdem folgt noc nicht aus dem äußeren Umstande, daß zur Liebe stets zwei Persone gehören, die notwendige Gleichstellung der Interessen der geliebte Person mit denen der liebenden. Der Gegenstand der Liebe läßt sic

im Hinblick auf die Gemütsruhe des Individuums auch als Mittel zum Zweck auffassen [9]). Demnach scheint kein anderer Ausweg für eine Erklärung übrig zu sein als die folgende Annahme: Glückseligkeit im Sinne der Ataraxie wird auf altruistischem Wege durch die Liebe erreicht. Der Endzweck dieser Liebe bleibt der Zustand der Ataraxie als des höchsten Glückes des Individuums.

b) Die unvernünftige Liebe.

Die mit dem intellektuellen Faktor der Einsicht in den Nutzen begründete Liebe ermöglicht es unserem Philosophen, die Selbstliebe als töricht zu bezeichnen. Denn in Wirklichkeit ist der Egoismus nicht unsittlich, sondern „eitle Einbildung unvernünftiger Menschen“ (S. 160 Einl. d. Sittenl.). Sie entspringt der mangelhaften Erkenntnis des Wertes einer Handlung, die das augenblickliche Vergnügen und Lustbedürfnis des Handelnden bezweckt. Sie besteht in einem Verlangen nach Dingen, die sich auf die Dauer als schädlich und untauglich erweisen, deren Erlangen sich also vor dem Forum des Nützlichkeitsprinzipes nicht rechtfertigen läßt. Sie entsteht durch starke, plötzliche Affizierung der Sinne, die einen turbulenten, hitzigen Wunsch nach Gegenständen hervorrufen, ohne daß der Verstand ihren dauernden Nutzen genügend geprüft hat.

Ihre nähere Natur und ihre besonderen Arten sollen in der Affektenlehre erörtert werden, da sie von Thomasius lediglich von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet werden.

4. Tugendlehre.

Das Kapitel über die Prinzipien der Ethik bezeichnete die vernünftige Liebe im weitesten Sinne als deren Prinzip. Welche Tugenden durch sie verwirklicht werden sollen, sei der Gegenstand dieses Kapitels.

a) Die allgemeine Menschenliebe.

Sie äußert sich in folgenden fünf Tugenden:

1. Die Leutseligkeit. Sie ist eine Leistung, die man ohne große Opfer vollziehen kann, und gilt als officium humanitatis. Sie entspringt — hier legt Thomasius Gewicht auf die Gesinnung — dem

[9]) Vgl. Nicoladoni. Chr. Th. S. 67.

freien Willen und ist deshalb von jedem Zwange frei. (S. 211 Einl. d. Sittenl.) Doch soll sie anerzogen werden durch Beschämung beim Unterlassen solcher gefälligen Handlungen. Sie darf nicht mit Dank erwidert werden, sofern sie nicht ihren spezifischen Charakter als solche verlieren soll[10]).

Geschieht die „Leutseligkeit" mit Aufwand von Mühe und Opfer, so heißt sie „Guttat". Sie soll eintreten, wenn ihre Unterlassung schweren Schaden nach sich zieht, und kann dann erzwungen werden.

Genau betrachtet fällt eine solche Handlung in das Gebiet des Rechts[11]). Bei der engen Verbindung oder richtiger bei der Vermengung von Moral und Recht nimmt es nicht Wunder, wenn rein juridische Themata bisweilen in der Sittenlehre erörtert werden.

2. Die Wahrhaftigkeit[12]). Sie besteht darin, daß wir unser Versprechen jedem Menschen[13]) gegenüber genau halten. (S. 216 Einl. d. Sittenl.) Sie ist eine Erweiterung der Leutseligkeit. Denn sie kann vom Geber nicht jederzeit gewährt, als auch im Interesse des Empfängers nicht stets empfangen werden, ohne daß beide bisweilen ideellen Schaden an Ehr und Ansehen nehmen.

3. Die Bescheidenheit. Sie äußert sich darin, daß der Mensch dem andern keinen ihm gesellschaftlich zustehenden Vorzug beansprucht. Er wünscht gleiches Recht mit ihm zu haben und dieselben Forderungen zu erfüllen. Er verzichtet mit Rücksicht auf die Wandelbarkeit und Unsicherheit des menschlichen Schicksals und Besitzes auf jeden Vorzug und Vorrang, der ihm gemäß einer glücklichen Anlage und sozialen Stellung zusteht[14]).

---

[10]) „Die Leutseligkeit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, allen Menschen, die dessen von Nöten haben, mit allen denjenigen Dingen, die er noch nicht hoch ästimiert, oder deren Mitteilung ihm nicht sauer ankommt, bei zustehen und einen Gefallen zu erweisen." (S. 208 Einl. d. Sittenl.)

[11]) Vgl. das Kapitel „Recht und Moral" (S. 106 ff.).

[12]) „Durch die Wahrhaftigkeit verstehe ich allhier die Tugend, nach welcher wir schuldig sind, das Versprechen, das wir allen Menschen, sie mögen sein, wer sie wollen, getan haben, treu und unverbrüchlich halten." (S. 216 Einl. d. Sittenl.)

[13]) Charakteristisch ist die Bemerkung, daß man auch Ketzern gegenüber Versprechen halten soll, da sie sich dadurch auch ihrerseits zum Halten derselben verpflichtet fühlen. (S. 223 Einl. d. Sittenl.)

[14]) „Die Bescheidenheit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß er allen Menschen, sie mögen sein, von was Stande sie wollen, freundlich

Thomasius will diese Tugend streng von der Demut geschieden wissen. Denn man kann wohl begreifen, daß man mit allen andern Menschen auf derselben Stufe steht, nicht aber, daß man sich geringer als sie bewerten soll. Das ist eine Forderung der Religion, nicht der Ethik (S. 229 Einl. d. Sittenl.).

4. Die Verträglichkeit. Sie fordert, jedem das Seine zu lassen, das Eigentum des Nächsten in keiner Weise zu schmälern; wenn dieses irrtümlich oder vorsätzlich geschehen ist, so soll dem Geschädigten Ersatz geleistet werden. Diese Tugend umfaßt also mit einem Worte die ganze Sphäre des juristischen Begriffes Besitz und Eigentum [15]).

5. Die Geduld. Diese Tugend verlangt Nachsicht gegen diejenigen, die aus irgend einem Grunde, sei es mit Vorsatz oder unabsichtlich, die bisher aufgezählten Tugenden nicht geübt haben. Außerdem verlangt sie Verzicht auf diejenigen Rechte und Ansprüche, die der Benachteiligte als Äquivalent erheben könnte, falls man die vier letzten Tugenden gegen ihn nicht geübt hat.

Es ist eine Art Feindesliebe, die in der Absicht geübt wird, denjenigen, der gegen die vier ersten Tugenden gefehlt, gerade durch die „Geduld" in seiner Schlechtigkeit zu besiegen. Daß dies kein ungebührliches Verlangen ist, wird mit folgendem Hinweis begründet: Auch der Gute erfüllt andern Menschen gegenüber nicht immer die Pflicht und schuldigen Leistungen, verlangt oder wünscht dagegen für sich bei jedem Fehltritte Nachsicht. Im Interesse des Ausgleiches soll man also Geduld gegen denjenigen gebrauchen, der seinen Pflichten nicht nachkommt [16]). (S. 235 Einl. d. Sittenl.)

---

und als Menschen, die in diesem Stück seinesgleichen sind, begegnet, sie gleiches Recht mit sich genießen läßt und sich nicht mehr herausnimmt, als ihm von Rechts wegen gebührt." (S. 225—226 Einl. d. Sittenl.)

[15]) „Die Verträglichkeit ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß er allen andern Menschen das Ihrige in Fried' und Ruh' genießen läßt und ihnen an ihren Gütern sowohl des Leibes als des Glückes keinen Schaden tun oder derselben auf eine Weise sie beraube, oder wenn ja allenfalls hierwider etwas aus Vorsatz geschehen, die Sache nebst allen verursachten Schaden erstatte oder sonsten annehmliche Satisfaktion leiste." (S. 230 Einl. d. Sittenl.)

[16]) „Die Geduld ist eine Tugend, die den Menschen antreibt, daß sie den andern Menschen, die die allgemeine Liebe nicht wohl in acht genommen, sondern vielmehr wider die bisher vier aufgezählten Tugenden entweder aus Vorsatz oder Versehen angestoßen, ihre Beleidigung aus allgemeiner Liebe

Alle diese fünf Tugenden sollen nach der Ansicht unseres Philoso-phen wegen der allgemeinen Gleichheit des Menschengeschlechtes geübt werden. Er versteht darunter die physische Beschaffenheit der Menschen, deren Leben denselben Bedingungen des Geschehens unterworfen ist. Sie sind als Naturprodukte denselben Prozessen des Entstehens und Vergehens ausgesetzt. Glück und Zufall sind häufig genug die Faktoren, welche die soziale und gesellschaftliche Stellung bedingen. Stand, Rang und Würde sind wandelbar. Auch die moralischen Anlagen und Fähigkeiten sind im Grunde dieselben, trotz einiger Abweichungen. „Sie sind alle gleich unfähig, durch ihre eigenen Kräfte zur wahren Tugend zu gelangen.“ (S. 200 ff. Einl. d. Sittenl.) Auch sind sie alle Kinder Gottes, vor dem sie gleich sind und der ihnen gleiches Recht widerfahren läßt. Schließlich kann auch der schlechteste, dümmste und unglücklichste Mensch uns genau so nützen und schaden wie der beste, klügste und glücklichste. (Ebendaselbst.)

Aus drei Gründen also sollen wir uns der fünf Tugenden befleißigen. Wir können den ersten den physischen Grund der Einheit des Menschengeschlechtes nennen. Er hat eine gewisse Ähnlichkeit mit dem der metaphysischen Einheit im Sinne Schopenhauers, der von ihr das Mitleid als Motiv der Sittlichkeit ableitet. Der zweite Grund ist religiös. Wir wollen ihn kurz als moralische Impotenz bezeichnen. Der dritte Grund enthält wieder das Nützlichkeitsprinzip als das eigentliche Agens der Moral.

Es ist klar, daß die Zahl und die Reihenfolge der Tugenden, die aus solch verschiedenen Gesichtspunkten heraus aufgezählt werden, nicht auf eine nach logischen Gesichtspunkten geordnete Vollständigkeit Anspruch erheben können. Ihre Zahl kann beliebig vergrößert oder verkleinert werden. Jedoch spricht aus dieser Einteilung und Aufzählung nicht so sehr der Philosoph als der Jurist und Naturrechtslehrer, der das Interesse der Gesellschaft im Auge hat [17].

---

verzeihen und sich solchergestalt auch der nach dem natürlichen Rechte zugelassenen Mitteln freiwillig wegen des allgemeinen Friedens begeben.“ (S. 2[illegible] Einl. d. Sittenl.)

[17]) Vgl. Chr. Thomasius, 3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 161.

b) Die besondere Liebe.

Sie ist das Streben zweier Wesen, die dasselbe sittliche Ziel haben. Wenn Thomasius auch ausdrücklich erklärt, daß diese Zahl nicht auf zwei eingeschränkt zu bleiben braucht (S. 266, Einl. d. Sittenl.), so ist hier das Urteil Ludens (S. 186 ff.) für die Ethik unseres Philosophen als eine Ehestandsdisziplin durchaus am Platze [18]).

Es folgt in diesem Kapitel eine ermüdende Abhandlung über den Verkehr zwischen den beiden Geschlechtern, zwischen Freundschaft und Liebe besteht nur ein gekünstelter Unterschied. Während nur dieselbe Inklination für das sittliche Ziel von den beiden Liebenden verlangt wird, kann ihr Grad und ihre Intensität verschieden sein. Die Voraussetzung dieser Liebe ist die Hochachtung. Sie äußert sich in:

1. Gefälligkeit und Sorgfalt, durch die man den Tugendliebenden näher kennen lernen will. Sie besteht in kleinen Liebesdiensten und Galanterien, die von seiten der Empfangenden nicht verlangt werden. Dies ist das erste Stadium der besonderen Liebe. Auf einer höheren Stufe hören diese kleinen Dienste auf, da sie nicht eigentlich das Zeichen, sondern nur ein Mittel zur Prüfung und Bestätigung der vermuteten Liebe waren. Wo diese Höflichkeiten nicht schwinden, hat man es mit keiner wirklichen Liebe zu tun (s. 282, Einl. d. Sittenl.).

2. Vertrauen und Opferbereitschaft. Das Vertrauen entspringt aus der Liebe, die das Wohl der geliebten Person mit Hintansetzung aller persönlichen Interessen bezweckt. Ihr Korrelat ist die Dankbarkeit als ein Trieb, diese Guttätigkeit zu erwidern und sie freudig anzunehmen [19]).

3. Gütergemeinschaft, sowie Gemeinschaft alles Tuns und Lassens. Diese sittliche Forderung steht im engsten Zusammenhang mit den rechtsphilosophischen Anschauungen des Thomasius. Sie ist eine Konsequenz aus der Lehre, daß das Eigentum aus der moralischen Verschiedenheit der Menschen entstanden ist. Denn im Urzustande, als dem eigentlich normalen, herrschte Liebe, die erst durch den Sündenfall aufhörte. Dazu kommt, daß unser Philosoph gleich

---

[18]) Vgl. oben S. 90.

[19]) Es verrät praktisch-psychologischen Scharfsinn, wenn Th. sagt, wer derartige Dienste demjenigen erweist, den er nicht genau kennt oder liebt, dient damit seinem Eigennutz. (S. 278 Einl. d. Sittenl.)

Aristoteles (Nikomachische Ethik VIII, 12) den Menschen mehr zur Ehe als zum Bürger geschaffen sein läßt. (S. 344 der drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit). Da bei ihm Liebe und Freundschaft fast identische Begriffe sind, so erklärt sich auch hieraus die Forderung der Gemeinschaft alles Tuns und Lassens [20]).

Thomasius hat sich die Schwierigkeiten bei der Erreichung jenes Idealzustandes nicht verhehlt, doch soll dem Menschen die Idee als Regulativ vorschweben. Denn das Arbeiten an jenem Ziele gewährt Vergnügen und ist ein besonders geeignetes Beförderungsmittel zur Glückseligkeit. (S. 306 ff. der Einl. d. Sittenl.)

c) Die vernünftige Selbstliebe.

Da den Inhalt und das Ziel der vernünftigen Liebe zum großen Teil der Nutzen des Nächsten bildet, so folgt aus ihr auch, daß der Liebende solche Pflichten gegen sich zu erfüllen hat, die ihm und seiner tätigen Liebe gegen den andern förderlich sind. So ist die Erklärung unseres Philosophen zu verstehen: „Aus der Liebe gegen andere fließt Liebe gegen uns selbst“. (S. 343 Einl. d. Sittenl.)

Sie wird aus doppelten Gründen gefordert:

a) aus der „allgemeinen Liebe“, weil wir auf die Dienste der „allgemeinen Liebe“ angewiesen sind und gegenseitig der Hilfe bedürfen;

b) aus der „besonderen Liebe“, weil wir Objekte der Betätigung dieser Liebe für andere sind. Durch Schädigung unserer eigenen Person würden wir uns ihrer Liebe entziehen.

Diese Pflichten gegen uns selbst zerfallen in: 1. Mäßigkeit; 2. Reinlichkeit; 3. Arbeitsamkeit; 4. Tapferkeit.

Gerade dieses Kapitel über die „Selbstliebe“ zeigt deutlich, wie wenig klar sich unser Philosoph über das Wesen und den Gegensatz von individualistischer und altruistischer Moral geworden ist. Ohne daß ihm der Gedanke ihrer Vermittlung bzw. Unvereinbarkeit gekommen ist, stehen die beiden Elemente ruhig nebeneinander. Denn ist der Altruismus das Ziel unseres Handelns, so ist es unlogisch Tugenden aus „allgemeiner Liebe“, d. i. aus egoistischen Motiven z

---

[20]) Th. scheint dabei an den Eklektiker Cicero in der Schrift Laeliu de amicitia zu denken, der wahre Freundschaft als idem velle et idem nol definiert.

fordern, vice versa: Ist der individualistische Utilitarismus der eigentliche Kern sittlichen Strebens, so ist es eine ungerechtfertigte Forderung, daß der Einzelne sich nur als Mittel zur Betätigung von Willensregungen anderer gebrauchen lassen soll, die ihm keinen direkten Nutzen bringen [21]).

Die vier menschlichen Gesellschaften.

Obwohl das Vorbild für alles sittliche Leben die Ehe ist, sollen dennoch alle diese Tugenden in den folgenden Gesellschaftskreisen geübt werden:

1. Mann und Weib.
2. Eltern und Kind.
3. Herr und Knecht.
4. Obrigkeit und Untertan.

Die dritte und vierte Gesellschaftsklasse ist durch den Mangel an Liebe entstanden. Das Prinzip, das in ihnen herrscht, ist die Gerechtigkeit, im Unterschied zu den ersten beiden Klassen, in welchen die Liebe die Herrschaft führt. Gerechtigkeit und Liebe unterscheiden sich aber dadurch, daß jene ihre Forderungen erzwingt, diese jeden Zwang verpönt. (Einl. z. Sittenl. Kap. 5 § 104.) Gleichwohl sollen die dritte und vierte Gesellschaftsklasse auch in der Ethik und nicht, wie man erwarten sollte, im Naturrecht ihren Platz haben. Denn ohne Liebe kann keine Gesellschaft bestehen, wohl aber ohne Zwang. Die Gewalt wurde nur deshalb eingeführt, weil einige aus moralischer Unvollkommenheit oder Böswilligkeit ihre Obliegenheit gegen die Gesamtheit nicht erfüllten.

Sie ist deshalb nur ein Mittel, um den Zustand der Liebe wieder herzustellen und ihn vor Haß und Beleidigung zu schützen. In dem Augenblick, wo die Gesellschaft wieder „ein einig Volk von Brüdern“ bildet, schwindet der Zwang von selbst. (Einl. z. Sittenl. Kap. 5 § 82 und Kap. 9 §§ 8—24.) Zur Staatslehre bemerkt Thomasius im Anschluß an diese Gedanken, daß der Fürst lediglich das Wohl der Untertanen zu fördern hat. Die letzteren sollen seine Aufgabe durch Gehorsam und freiwillige Unterwerfung erleichtern. Der Adel darf die Bürger und Bauern nicht unterdrücken und demütigen. Denn alle Menschen sind gleichmäßig zur Beobachtung der Tugenden, die die allgemeine Liebe umfassen, verpflichtet. (Einl. z. Sittenl. Kap. 9 S. 369 ff.)

---

[21]) Vgl. oben S. 89 die Ansicht Thomasius' über den Tod für das Vaterland.

5. Stellung der Ethik zu den andern Diszipline

a) Religion und Ethik.

Mußte nach den historischen Voraussetzungen und Bedingung die Erörterung nach dem Kriterium und den Prinzipien, nach de „Was“ und „Wie“, spärlich ausfallen, so wird sich auch für die stren Abgrenzung der Ethik von andern Wissensgebieten wenig Wisse schaftliches und logisch Konsequentes erwarten lassen. So h Thomasius auf die Frage nach der Sanktion der Moral durch d Religion keine ganz widerspruchsfreie Antwort gegeben.

Insofern als das höchste Gut oder die Glückseligkeit auf eine Gefühle beruht, ist auch bei ihm der Grund des sittlichen Strebe eo ipso klar. Denn jedes Gefühl, das in der Lust besteht, ist genüger als Erklärung für bestimmte Handlungen, die diesen höchsten Lus effekt bezwecken sollen. Somit sind die sittlichen Betätigungen nic Selbstzweck, sondern sie werden vollzogen mit Rücksicht auf die a ihnen resultierende Lust. Zwar spricht unser Philosoph viel von d vernünftigen Liebe zu den Menschen, doch ist sie, so sahen wir, nic der Grund sittlichen Handelns, sondern gibt nur ein Mittel an, wie d Mensch zu dem höchsten Gute gelangen kann. Jedenfalls genügte d Erklärung, daß die Moral auf dem Streben nach Glückseligkeit beruh und bedürfte keiner weiteren Deduktion. Er weist den Einwu daß die Liebe zu Gott ihr Prinzip sei, mit der Erklärung zurüc „Gott weist uns auf die Liebe zu den Menschen hin, je mehr wir lieben, um so mehr lieben wir ihn.“ (S. 191 Einl. d. Sittenl.) „D vernünftige Liebe zu den Menschen ist das einzige Mittel, die wah Gemütsruhe zu erlangen.“ (S. 187 Einl. d. Sittenl.) Ebenso erklärt in der Lehre vom Naturrecht (Vorrede zu 3 Büchern der göttlich Rechtsgelahrtheit S. 20 u. 41), daß die Theologie sorgfältig von d Moral und dem Recht zu scheiden sei. Denn die Religion erstre ewige Glückseligkeit, die Moral dagegen nur zeitliches Glück. Thomas hat somit an dieser Stelle ein Kriterium für beide Disziplinen gegeb er hat eine scharfe Trennung der Moral von der Religion vollzogen u die erstere auf sich selbst gestellt, eine Tat, die ihm Ehre macht.

Gleichwohl soll die Religion für die Ethik nicht entbehrli sein. Theoretisch ist Gott die letzte Ursache der Glückseligke

[22]) Vgl. auch Einl. der Hofphilosophie S. 71 und S. 249 der „3 Bücher göttlichen Rechtsgelahrtheit“.

Doch ist er nicht im psychologischen Sinn Erreger sittlichen Strebens etwa derart, daß er als moralisches Prinzip in uns tätig ist. Der Gottesbegriff antwortet nicht auf die Frage, warum soll der Mensch nach Glückseligkeit trachten, indem er sagt: „Gott veranlaßt den Menschen, nach der Realisierung des höchsten Gutes zu streben. Unser Philosoph erklärt vielmehr Gott dem Ursprunge nach als den Geber alles Guten, somit auch des höchsten Glückes. Praktisch ist dieser Gedanke notwendig, denn ohne Gotteserkenntnis ist kein wahres Glück möglich. Die Vollkommenheit der Gemütsruhe erfordert Gott. Er dient zu ihrer Förderung und hat in dieser Hinsicht pädagogischen Wert. Er lehrt unsere Handlungen mit Rücksicht auf ihn als den Spender des höchsten Glückes einzurichten, nach seinem Willen zu leben und auf ihn zu vertrauen. Diese Religiosität soll der Moral den negativen Nutzen gewähren, daß unsere Gemütsruhe nicht durch Furcht vor andern Menschen und äußeren Schicksalsschlägen gestört wird. (S. 147 Einl. d. Sittenl.)

Kann man die relative Berechtigung des Wertes dieser Ausführungen für die Moral anerkennen, so kann man den wackeren Vorkämpfer für Volksaufklärung nicht von Einseitigkeit und Voreingenommenheit freisprechen, da, wo er über die falschen Arten des Glaubens handelt. Der Atheist, so meint Thomasius, kennt nur sein eigenes Wohl und begeht deshalb heimlich Ungerechtigkeit. In manchen Stunden aber kommt ihm sein Vergehen, die Existenz Gottes und dessen sittliche Forderung zum Bewußtsein. Die Folge davon ist Angst und Furcht, und so besitzt der Mensch keine Gemütsruhe. Ebenso schädlich ist der Aberglaube. Er besteht darin, daß der Mensch sich falsche und schlechte Vorstellungen von Gott macht, seine eigenen Leidenschaften ihm oder irgend einem andern Wesen oder Gegenstand vindiziert. Indem er ihnen dient, geht er ebenfalls der wahren Gemütsruhe verlustig. (S. 150 Einl. d. Sittenl.)

Schon aus dem bisher Gesagten ist es einleuchtend, daß die religiösen Anschauungen in letzter Instanz den größten Einfluß auf die Ethik des Naturrechtslehrers gehabt haben. Ein durchgehender Zug in ihr ist seine Abhängigkeit von der Religion trotz des Versuches, jene Disziplin selbständig zu machen. Genau genommen ist sogar die Bibel der Leitfaden und die Grundlage seines ganzen Systems. (Ausübung der Sittenlehre S. 530.) In dem „Beschluß der Sittenlehre" legt er dann auch das offene Bekenntnis ab, daß die Quelle für sein

dreiteiliges Schema der Leidenschaften[23]) jene Stelle ist, wo Johanne sagt: „Alles, was in der Welt ist, und nicht von Gott, gehört zu de drei Klassen: Wollust, Ehrgeiz und Geldgeiz. Während er ferne die Sittenlehre mit dem stolzen, selbstbewußten Versprechen be gonnen, sichere Kriterien und Mittel für einen moralischen Lebens wandel zu geben[24]), beschließt er dieses Werk resigniert mit dem Ge danken der Erbsünde. Wer wahrhaft sittlich handeln und denken wil wird auf die Bibel verwiesen als das einzige echte Mittel für die Tugen und Glückseligkeit. (S. 251 Ausübung d. Sittenl.)

So bleibt die Philosophie die hörige Magd der Theologie, be der es, um an ein Scherzwort Kants zu erinnern, nicht zweifelha bleibt, ob sie ihr die Schleppe trägt oder ihr mit dem Lichte voran geht. Es ist nichts weiter als ein kleiner Anlauf zur Emanzipatio der Moral von der Religion. Thomasius ist in diesen Problemen da Kind seiner Zeit, wenn auch ein sehr kluges, das sich nicht von de Gängelbande der Kirche befreien konnte.

b. Die Stellung der Ethik zum Recht.

1. Ethik und positives Recht.

Das positive Recht ist eine Rechtsordnung, deren Grundlag die Offenbarung, d. h. der Dekalog bildet. Je nach dem jeweilige Bedürfnisse und den Interessen der Gesellschaft ist es modifizierba Der Zweck des Rechtes ist der äußere, materielle Nutzen der Ge meinschaft, hinter den alle geistigen Forderungen des Individuum zurücktreten müssen. Wie der Ursprung und das Ziel des positive Rechtes sich von der Moral unterscheiden, so sind auch die Mitte durch die es verwirklicht wird, andere als die der Ethik. Das Prinzi des Rechtes ist die Gerechtigkeit, sie verschafft sich durch Gewa Geltung. Das Prinzip der Sittlichkeit — so sahen wir — die Lieb sie kennt keinen Zwang. (Einl. zur Sittenlehre Kap. 5 § 104 u. a. O Gemeinsam ist beiden Disziplinen der Unterschied von der Theologi Während sie das ewige Wohl anstrebt, zielen Recht und Moral nu auf das zeitliche Glück hin. (Chr. Th. Vorrede zu den 3 Büchern d göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 41.)

---

[23]) Vgl. unten S. 119 ff.

[24]) Vgl. auch Chr. Th., Von den Mängeln der aristotelischen Ethik, S. 8

2. Ethik und Naturrecht.

Von diesem positiv geoffenbarten Rechte unterscheidet Thomasius und seine Zeit noch das Naturrecht als die eigentliche Rechtsdisziplin. Um das Wesen und den Charakter dieser Wissenschaft zu verstehen, soll zunächst ihre Entstehung entwickelt werden. Die historischen Untersuchungen haben es als unumstößlich festgestllt, daß alle Systeme in der Geisteswissenschaft, alle großartigen Gesichtspunkte und Prinzipien, die der Zeit völlig neu erschienen, gleichsam wie die Minerva aus dem Haupt des Zeus entsprungen, historisch durch reale Umstände bedingt wurden. Diese Umstände sind zwar nicht, wie die materialistische Auffassung behauptet, Ursachen im Sinne des kausalen Geschehens, sondern, wie bei der Erkenntnis der Stoff von außen gegeben, Veranlassungen, an denen sich die idealen Faktoren betätigen.

Die zur Neugestaltung der Lebensanschauung und der Gesellschaft treibenden Kräfte des 16. Jahrhunderts waren der Humanismus und die Reformation. Doch weder die Renaissance noch Luther konnten die praktischen Probleme ihrer Zeit lösen. Die freudige Bejahung des Lebens, die man als ein Charakteristikum jener Bewegung ansieht, war allein noch kein in die Speichen der Politik und des sozialen Getriebes eingreifender Faktor. Die Vertreter jener Epoche verloren sich in gelehrte Untersuchungen über das Altertum. Auch Luthers Wirken hatte für die neue Gesellschaftsorganisation und Gestaltung des öffentlichen Lebens nicht die angemessene Form gefunden. Die Feudalität war dahin. In die festgeschlossene Einheit der katholischen Welt war ein wuchtiger Keil getrieben. Die Autorität und die Grundfesten der kirchlichen Vernunft waren erschüttert. Andererseits war es der Reformation nicht gelungen, ein einheitliches und allgemein anerkanntes religiöses Lehrgebäude an die Stelle des alten zu setzen. Religionshader und Religionskriege waren die Folgen. Dieser Hader zwischen den Konfessionen wird von den tiefer und harmonisch angelegten Naturen auf die Dauer als unerträglich empfunden. Im Jahre 1654 klagt Logau: „lutherisch, päpstisch, calvinisch, diese Glauben alle drei sind vorhanden. Doch ist Zweifel, wo das Christentum denn sei.“ Solche Stimmungen und

---

25) Auch Lasson unterscheidet in seiner Rechtsphilosophie die beiden Disziplinen durch die Erzwingbarkeit bzw. Nichterzwingbarkeit.

Ahnungen wecken die Ansicht, daß alle Religionen eine gemeinsam
Grundlage haben und in ihnen eine gemeinsame Wahrheit enthalte
ist. Diese Wahrheit wurzelt in der Vernunft als dem alleinigen un
hinlänglichen Vermögen aller Erkenntnisse. „So entstand der Begrif
der natürlichen Religion. Mit dieser Richtung auf eine natürliche Reli
gion, welche nunmehr für die Seligkeit zureichend gefunden wird
gehen die Probleme aus der Hand der Theologie in die der Philosophi
über. Das natürliche System bildet sich aus.“ (Dilthey, Natürliche
System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert. Archiv fü
Geschichte der Philosophie Bd. VI, S. 116.) „Der Protestantismus wa
somit nur eine Form jenes Freiheitsdranges, welcher die ganze Re
naissance belebte.“ (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie
Bd. I, S. 34. 4. Auflage.)

Während Herbert v. Cherboury (de veritate 1624) als erste
Vertreter der natürlichen Religion gelten kann, reichen die Wurzel
des natürlichen Rechtes bis in das Mittelalter zurück. Aber auc
diese Disziplin vermochte erst durch die große Revolution, die da
Wirken Luthers heraufbeschwor, im 17. Jahrhundert sich voll zu ent
wickeln. Denn erst in dieser Epoche zeigt sich das Verlangen, die äuße
Gestaltung des bürgerlichen Lebens durch das Gesetz zu begründe
und zu rechtfertigen. Ebendahin tendieren auch die neuen Forme
der Bildung und Gesittung.

Man ging ähnlich wie bei der natürlichen Religion von dem Ge
danken aus, daß die menschliche Vernunft Quelle und Grund alle
Rechtes sei. Der isoliert gedachte, sittlichwollende Mensch ist de
Maßstab, an dem man Recht und Unrecht messen kann. Aus diese
Begriffe allein sollen alle Rechtsvorschriften abgeleitet werden. E
ist das Ideal des Rationalismus, der auch auf diesem Gebiete von de
Erfahrung unabhängige Wahrheiten aus der denkenden Natur de
Menschen erschließen will. Dieses Recht soll deshalb auch die Eigen
schaften besitzen, die den eigentümlichen Charakter der Vernunft
wahrheiten ausmachen. Es ist, weil logisch, ewig und unveränderlic
allgemein giltig und notwendig. Hugo Grotius (de iure pacis ac belli
cap. I 10) erklärt: „Das Naturrecht ist so unveränderlich, daß es selb
von Gott nicht verändert werden kann. . . . . . So wenig Gott bewirke
kann, daß zweimal zwei nicht vier ist, ebensowenig kann er bewirke
daß das, was seiner inneren Natur nach schlecht ist, nicht schlech
sei.“ Der Nutzen dieser Lehre besteht darin, daß man mit Heiden un

Atheisten ein gemeinsames Gesetz habe. (Thomasius inst. iuris pr. divin. 1 I. cap. 1 § 84.) Die Basis des Naturrechts ist bei Thomasius die Glückseligkeit. Er steht hierin im Widerspruch mit seinen Vorgängern. Hobbes wollte aus der Furcht die Entstehung des Staates ableiten. „Nach Grotius hat der Mensch ein geselliges Bedürfnis, und deshalb ist der Staat der Zweck der Natur.“ (Stahl, Geschichte der Rechtsphilosophie, Bd. I, S. 175.) Er ist der klassische Vertreter für die Tendenzen dieser Epoche; sein Ziel ist, für die neue Gesellschaftsordnung rechtlich politische Begriffe zu finden. Nach ihm hat Pufendorf (de jure naturae 1672, de officio hominis et civis 1693) dieses sozialistische System weiter ausgebaut. Thomasius folgte zwar anfangs Grotius und seinem Nachfolger in dieser Ansicht (Vorrede zum Grotius). „Der Mensch ist zwar ein ζῶον πολιτικόν, doch nicht nur aus einem inneren Instinkt, sondern er wird aus Furcht vor dem Unglück, das ihm von andern Menschen beständig droht, zur Gemeinschaft getrieben.“ (Inst. iurisp. divinae III. Bd. 3 lib. cap. 6 § 11.) Doch die Vermischung von Moral und Recht, die er schon damals bei seinen Vorgängern bemängelt, brachte ihn zu dem Ergebnis, daß der Sozialismus kein ausreichendes Prinzip für das Naturrecht sei. An seine Stelle setzt er deshalb die Glückseligkeit, die im äußeren und inneren Frieden besteht. (Fund. juris nat. et gentium I. Buch cap. 6 § 19 und 21.) Hierdurch wird es ihm möglich, ein doppeltes Gesetz zu folgern: Das forum externum und das forum internum. Das Ziel des Rechts ist der äußere Friede, die Moral dagegen zweckt den inneren Frieden ab. Das Recht trägt ferner einen andern Charakter als die Moral. Die Prinzipien der Ethik sind das honestum und decorum. Von ihnen werden dann alle einzelnen sittlichen Gebote abgeleitet. (Fund. juris naturae et gent. I. cap. 5.)

Der Grundsatz des honestum lautet: „Was du willst, daß dir andere tun sollen, das tue dir selbst.“

Der Grundsatz des decorum lautet: „Was du willst, daß andere dir tun sollen, das tue ihnen.“

Der Grundsatz des iustum lautet: „Was du dir nicht willst getan wissen, das tue du andern auch nicht.“

Als drittes das Recht von der Moral unterscheidendes Kriterium tritt hinzu, daß die Pflichten des justum erzwingbar sind, dagegen die Forderungen des honestum und decorum keinem Zwange unter-

liegen. (Einl. zur Sittenlehre, cap. 5 § 104. Fund. juris nat. et gent S. 105 deutsche Ausgabe.)

Um diese Eigenschaft des Rechtes zu begreifen, ist es nötig auf eine Gedankenentwicklung einzugehen, die von hervorragende Bedeutung für die ganze Zeitrichtung gewesen ist. Ein Recht, das au der sittlichwollenden, vernünftigen Natur des Menschen sich ergeben soll, ist dem Zwange abhold. Sein Charakteristikum ist der autonome Wille des Menschen oder die Freiheit. Weil alle dieselbe Freihei haben, so konnte Thomasius die Gütergemeinschaft als einen natür lichen Zustand der Gesellschaft bezeichnen, denn sie kann ohne Zwang nicht aber ohne Liebe bestehen. (Einl. d. Sittenl. S. 42 u. Fund juris nat. et. ent. lib. I cap. 5. § 12.)

Der Ursprung des Zwanges wird bei den meisten Naturrechtslehrern auf einen freiwilligen Vertrag gegründet, der zum Schutze der Frei- heit geschlossen ist. Aus dieser Institution sollen alle Rechte und Ver- pflichtungen deduziert werden, bzw. auf ihr beruhen. Die verschieden- sten, dem Begriffe der freiwollenden Natur des Menschen entgegen- gesetzten Abhängigkeitsverhältnisse sollen durch sie gerechtfertigt werden. Bodin wollte den unumschränkten Despotismus, die absolute Souveränität des Monarchen durch einen solchen Vertrag begründen. Sogar die für alle Zeit dauernde Sklaverei als ein zu Recht bestehender Zustand wird durch ihn sanktioniert. „So ist es nur ein Moment im Ver- trage, in welchem Freiheit ihr volles Dasein übt. Wie der Blitz stirbt sie mit der Geburt.“ (Stahl, Geschichte d. Rechtsphilosophie, 1. Bd S. 153.)

Als eine dem Recht innewohnende Eigenschaft brauchte be Thomasius der Zwang nicht erst durch das Medium des Vertrages ab- geleitet zu werden. Denn während die Pflichten der Moral, des hones- tum und decorum eine innerliche, besitzt der Grundsatz des iustum eine äußerliche Verbindlichkeit. Der Vertrag dagegen verpflichtet nicht an und für sich, er kann für sich weder das Recht erzeugen noch bestätigen. (Fundamenta juris nat. et gent. lib. I cap. 5 § 27.) Schon vor ihm hat der Mensch angeborene Rechte, zu denen die Freiheit und die ursprüngliche Gemeinschaft gehören, im Unterschied von dem angenommenen Recht, in dessen Bereich die Herrschaft und das Eigentum fallen. (Fund. juris nat. et gent. lib. I cap. 5 § 12.) Die Pflichten, die das Vertragsrecht auferlegt, haben ihre Grenze an der Norm des auf Vernunft beruhenden und frei begehrten Rates

des Naturrechts und an der Norm der Herrschaft des Vertrags- und des bürgerlichen Rechts[26]). (Fund. lib. I cap. 4 §§ 91—99.)

Es war schon des öfteren erwähnt worden, daß die Konsequenz nicht zu den stärksten Seiten des Thomasius gehört. So hatte unser Philosoph gelehrt, daß die „Guttat" bisweilen erzwungen werden kann (vgl. S. 16). Auch fanden sich in seiner Ethik genug Begriffe, die eher unter die Kategorie des iustum als die des honestum und decorum fallen (vgl. S. 16 f.). Hinrichs (Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien Bd. 3, 209) will eine innere Entwicklung in den ethischen und naturrechtlichen Anschauungen des Thomasius annehmen und die „Fundamente" für das reifste Werk des Philosophen halten. Er schreibt: „Wir finden in den Fundamenten des Natur- und Völkerrechts manches von Thomasius aufgenommen und verworfen, was er in seinen früheren Schriften behauptet und erörtert hatte. Die Fundamente haben namentlich durch den Wegfall der Institutionen und die Aufnahme so vieler Bestimmungen, besonders aus der Vernunft- und Sittenlehre, ihre eigentümliche Form und Gestalt empfangen. Die Fundamente müssen als das Resultat und das Produkt aller Bemühungen und Kämpfe angesehen werden, welche Thomasius um die Entwicklung und höhere Fassung des Naturrechts gehabt hat." Falls hiermit gesagt sein soll, daß Thomasius seine frühere in den „Einleitungen" niedergelegte Ethik ignoriert, in den „Fundamenten" allein ein endgültiges Moralsystem aufstellt, so halten wir das nicht für wahrscheinlich. Richtig ist nur, daß große Teile der Einleitung der Vernunft- und Sittenlehre sich in den Fundamenten wiederfinden, und daß sie hier tiefer begründet und klarer durchdacht sind. Aber das Hauptgewicht liegt in dem letzten Werke auf dem Recht. Nur um es philosophisch zu begründen und aus der Natur des vernünftigen Menschen zu deduzieren, mußte es Thomasius gegen die verwandte Disziplin abgrenzen. Da es einmal im Wesen des Rechts liegt, gesellschaftliches Leben zu ermöglichen und zu fundieren, mußte auch die Ethik im Naturrecht einen mehr sozialethischen Charakter tragen. In der Einleitung und Ausübung der Sittenlehre zeigt die Moral — so sahen wir — rein individuell-utilitaristische Ziele und Prinzipien. Wenn in diesen Werken des Philosophen auch rein juristische Probleme

---

[26]) Da hier nur das Verhältnis der Moral zum Recht erörtert werden soll, so mag die ausführliche Darstellung der Ethik des Naturrechts den Gegenstand einer besonderen Abhandlung bilden.

behandelt wurden, so erklärt sich das aus dem bereits gerügten Mangel an Konsequenz bei Thomasius und dem Prävalieren seines Verständnisses und Interesses für Recht vor dem der Moral. Wir glauben deshalb mit Luden und Fülleborn (Beiträge zur Geschichte der Philosophie Bd. I, IV. Stück, S. 7 ff.), daß wir es in den „Einleitungen" mit der von Thomasius gemeinten Ethik zu tun haben. Doch konnte das Naturrecht eben deshalb, weil diese Ethik in ihm tiefer begründet wird, in den Bereich der vorliegenden Betrachtung gezogen werden. Es bildet eine Ergänzung und mag deshalb die großen Lücken des Systems der Morallehre einigermaßen ausfüllen und über einige gar nicht in ihr behandelte Fragen Aufschluß geben.

II. Buch.

A. Die philosophische Grundlage der Ethik.

1. Verstand und Wille.

Will man die psychologischen Bedingungen in der Ethik unseres Philosophen verstehen, so muß man die Rudimente seiner Psychologie und Erkenntnistheorie vorausschicken.

Thomasius hat folgende Einteilung:

1. Verstand.
   a) Sinnlichkeit.
   b) Sinn und Gedanken.
2. Wille.
   a) Inklination zu einem gegenwärtigen Objekt.
   b) Neigung oder Leidenschaft für ein abwesendes Objekt.

Der Sinn wird durch äußere Dinge affiziert, durch innere Verarbeitung der Affektion entstehen Gedanken. Unser Philosoph steht ganz auf dem Boden Lockes und zitiert häufig: nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu. (3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit 3 cap. 1 §§ 38—55 Fund. II cap. 12, § 9.) Werden die Affektionen nicht intellektuell verarbeitet, so sind die Gedanken passiv. Die höhere aktive Form gewinnen sie erst, wenn man mit Willen bedenkt, was man sinnlich empfunden. (Chr. Thom., Einl. zur Vernunftlehre III. cap. S. 34.) Sie haben eine doppelte Natur, sie bestehen aus Verstand und Willen. Jeder Willensakt ist in der Regel mit einem Verstandesmoment „vergesellschaftet". Der Verstand ist das Tun und Leiden der Seele, sofern sie das Wesen oder die Beschaffenheit de

Dinge betrachtet, der Wille ist das Tun und Leiden derselben, sofern sie etwas durch die Glieder und Organe des Körpers zu tun gedenkt. Er wird auch die Kraft der Seele genannt, durch welche der Mensch sich einer gewissen Sache zuneigt, und die übrigen Kräfte antreibt, etwas zu tun. (Ausübung der Sittenlehre cap. 3 § 22.) Dem Verstande fällt auch die Aufgabe des Urteilens zu. Er hat die Mittel zur Erlangung derjenigen Objekte zu wählen, nach denen der Wille begehrt. In diesem Falle ist er unfrei. Frei urteilt er nur, wenn er vom Willen nicht angetrieben wird. Der Wille hingegen ist stets in seinem Tun und Lassen vom Verstande unabhängig, gleichwohl ist er mit dem Verstande verbunden. Er wird nicht von dem letzteren dazu bestimmt, das Gute zu begehren und das Entgegengesetzte zu meiden; nicht deshalb, weil der Verstand etwas für gut hält, wird es der Gegenstand des Verlangens für den Willen, sondern weil man es begehrt, hält es der Verstand für gut. Er kann das, was dem Willen angenehm ist, nicht anders als gut beurteilen. (Fund. lib. I c cap. I §§ 35—53, Ausübung der Sittenlehre Kap. 3 § 69.)

Überhaupt ist bei unserem Philosophen der Wille das eigentliche Agens des Seelenlebens. Ihm entspringen auch die Neigungen. Thomasius tadelt deshalb Descartes, der die Affekte mehr aus dem Verstande als aus dem Willen ableiten will. (Ausübung der Sittenlehre S. 78.) „Die Gemütsneigungen sind Bewegungen des menschlichen Willens zu angenehmen oder widrigen Dingen, die abwesend oder zukünftig sind, die von den starken Eindrücken äußerlicher Dinge in das Herz des Menschen oder der daraus erfolgten außerordentlichen Bewegungen des Geblütes entstehen.“ (Ausübung d. Sittenlehre S. 105.) Wenn der Wille von den innerlichen Leibesbewegungen affiziert wird, verhält er sich passiv, wenn er diesen Eindrücken trotzt und den ihm eigenen spontanen Antrieben folgt, ist er aktiv. (Ausübung der Sittenlehre S. 75 ff.) Es gibt nur eine Hauptneigung des Begehrens oder Verschmähens. Sie heißt Liebe bzw. Haß. Alle andern Neigungen sind nur Arten dieser Gemütsbewegung. Sie werden weiter unten näher aufgezählt und beschrieben werden. Hier seien nur noch zwei Tätigkeiten des Begehrens erwähnt, die auf der Grenze zwischen Willen und Verstand liegen. Der Wille hat die Vorurteile der Ungeduld und der Nachahmung. (Ausübung der Sittenlehre S. 23/24, Einleitung in die Hofphilosophie Kap. 6 § 8.) Das erstere veranlaßt uns häufig dem nachzustreben, „was unsere Sinne und Gemütskräfte augen-

blicklich und empfindlich rührt", dagegen als schlecht zu meiden was uns nicht stark affiziert, oder dessen gute Wirkung erst in der Folge sich geltend macht. Das letztere veranlaßt uns, dem nachzujagen, was andere, die wir lieben und schätzen, für begehrenswert halten und umgekehrt das zu meiden, was sie verabscheuen. Ferner liegt der Grund für die widersprechenden Vorstellungen und Ideen nicht im Verstande, sondern im Willen, der aus Vorurteil und Gewohnheit den Verstand verdunkelt. (Einl. zur Vernunftslehre S. 88.)

Es ist deshalb ein Mißverständnis, wenn B. A. Wagner (Chr. Thomasius, Ein Beitrag zur Würdigung seiner Verdienste um die deutsche Literatur, S. 8) sagt: „Das irdische Glück ist von einem tugendhaften Leben, dieses aber von der Erkenntnis der Wahrheit abhängig. Da aber die Erkenntnis durch die praejudicia, d. h. vorgefaßten Meinungen, oder wie er in späteren Schriften sagt, ‚Vorurteile' gehemmt werde, so müssen diese beseitigt werden." B. A. Wagner übersieht, daß diese „Vorurteile" nicht intellektuelle, sondern emotionelle Vorgänge sind, die ihren Ursprung im Willen haben.

Charakteristisch für den Popularphilosophen ist es, wenn er den Trieb nach wissenschaftlicher Erkenntnis als einen Affekt bezeichnet, der durch Eindrücke auf unsere Sinnlichkeit entsteht. Er begründet seine Ansicht mit dem Hinweis auf das Lustgefühl, das auf wissenschaftliche Betätigung folgt. „Zu geschweigen, daß auch diese Begierde durch das vorhergehende Lesen erweckt wird." (Ausübung der Sittenlehre S. 93.) Thomasius verwechselt den Trieb mit Affekt, Begierde und Leidenschaft. Das Lustgefühl ist das sekundäre. Zunächst sind beim Triebe zwei Seiten zu unterscheiden. Der Trieb bezeichnet erstens das Bedürfnis der Tätigkeit, ohne daß irgend ein Lustgefühl erwartet wird. Zweitens umfaßt er sowohl ein Gefühl der Lust als der Unlust, durch das er rege gemacht wird. „Daraus, daß der Zweck (oder das Objekt) des Triebes etwas ist, das Lust erregt oder zu erregen scheint, folgt nicht, daß derselbe notwendigerweise das Lustgefühl selbst ist." (Höffding, Psychologie im Umrisse auf Grundlage der Erfahrung, III. Auflage, Leipzig 1901, S. 431.)

Der Affekt ist ein Grad des Gefühles, der Verstand und Willen vollständig beherrscht; die Leidenschaft dagegen ist ein durch Gewohnheit eingewurzeltes Gefühl, das sich beständig in derselben Richtung entladen will. Kant sagt: „Affekte sind von Leidenschaften spezifisch verschieden. Jene beziehen sich bloß auf das Gefühl, diese

gehören dem Begehrungsvermögen an und sind Neigungen, welche alle Bestimmbarkeit der Willkür durch Grundsätze erschweren und unmöglich machen. Jene sind stürmisch und unvorsätzlich, diese anhaltend und überlegt.“ (Kritik der Urteilskraft, 1. Teil, II. Buch, Allgemeine Anm., Reclam, S. 131.)

2. Willensfreiheit, Gewissen, Verantwortlichkeit.

Der Wille wird von Thomasius eine moralische Kraft ohne jede Wahl genannt. Diejenige Handlung, die mit Notwendigkeit seinem innersten Wesen entspringt, heißt freiwillig. (Fundamenta lib. I cap. 1 § 68.) Insofern aber der Wille andern Kräften dient und äußeren wie inneren Einwirkungen ausgesetzt ist, ist er innerlich gebunden. (Fund. lib. L § 56.) Wenn diese Kräfte dem Willen angenehm sind, merkt der Mensch nicht die Abhängigkeit von ihnen, und dann kann man auch von einer äußeren Freiheit des Willens reden. „Der Schein der inneren Freiheit entsteht dadurch, daß man Handlungen und Entschlüsse, die leicht ohne große seelische Anstrengungen und Kämpfe geschehen, für frei hält, während in Wirklichkeit die herrschende Leidenschaft es zuwege bringt, sei es durch Hoffnung auf Belohnung oder Furcht vor Strafe.“ (Fundamenta S. 136.)

Der eigentliche Grund für die deterministische Lehre unseres Philosophen liegt in dem kirchlichen Dogma. Thomasius steht betreffs der Unfreiheit des Willens auf dem Boden Luthers. (Alexander Nicoladoni Chr. Thom., Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung S. 70.) „Zu der Erkenntnis des natürlichen Unvermögens und Unzulänglichkeit der menschlichen Kräfte haben mich so viele klare Aussprüche, die in allen Büchern der Heiligen Schrift stehen, durch Gottes Gnade gebracht und gewiesen, wie die mir noch anklebende gemeine Lehre unserer Leute von dem freien Willen des Menschen damit nicht bestehen kann.“ (Ausüb. der Sittenlehre S. 500.)

Andererseits war es ein Dogma der ganzen Aufklärungsphilosophie, daß der Mensch vermöge seines Verstandes das Gute und Böse klar erkennen und unterscheiden kann und dann bloß zu wählen habe. In diesem Sinne soll die Ethik unseres Philosophen die Aufgabe haben, den Charakter zu verbessern und so lehrt sie denn, wenn auch zweideutig, die Freiheit des Willens. „Das natürliche Vermögen des Menschen ist zwar nicht hinlänglich, die bösen Affekte zu dämpfen.

aber die Lehrsätze der Vernunft von der Dämpfung der Leidenschafte sind auch nicht ganz aus den Augen zu setzen.“ (Ausübung de Sittenlehre S. 500 ff.)

Aus diesem Zwiespalt erklärt sich das beständige Schwanke der Ansicht des Thomasius über den menschlichen Willen[27]). Offenba ist der Jurist über derartige Probleme nicht ins klare gekommen, un so kann es dann nicht Wunder nehmen, daß in einem solchen tohu wabohu Gedanken auftauchen, die bald die Determination, bal die Indetermination zu lehren scheinen. Thomasius kennt die Stimm des Gewissens als ein Zeichen der Möglichkeit des Freiwerdens vo den schlechten Affekten oder Begierden. Freilich ist es dem Wort gemäß nur das Wissen von einem Gesetze. (3 Bücher der göttliche Rechtsgelahrtheit S. 19 und 20.) Es ist nicht angeboren, wie di Cartesianer lehren; denn es besteht im Urteil. Deshalb kann es eben sowenig wie angeborene Gedanken ein apriorisches Gewissen geben Das beweist ja auch die Verschiedenartigkeit in der Bewertung vo gut und böse, wie denn auch die Anhänger der Gewissenslehre ei wahres und falsches Gewissen kennen. (Grundlehren S. 79 und 80 Der Naturrechtslehrer unterscheidet ferner ein vorhergehendes und ei nachfolgendes Gewissen. Mit dem letzteren haben wir uns hier n zu beschäftigen. Es ist, je nachdem die Tat gebilligt oder verworfe wird, ein ruhiges oder unruhiges, bzw. gut oder böse. Es ist sodan fast gleichbedeutend mit dem Begriffe der sittlichen Freiheit etwa dem Sinne Kants. Es ist die Stimme des Sittenrichters in uns ode um mit Kant zu reden, jene Göttin, vor der wir ehrfurchtsvoll uns Knie beugen; es ist der unliebsame Mahner, der trotz aller Rech fertigungsversuche der unsittlichen Handlungen sich nicht beschwic tigen läßt. Andererseits ist das Gewissen eine rein empirische Ta sache, auch identisch mit der vernünftigen Liebe, ein Affekt od Leidenschaft gleich den andern Affekten. „Der noch bei jede Menschen vorhandene Funke der vernünftigen Liebe erinnert de selben oft und täglich und bestraft ihn wegen seines Tuns u Lassens.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 514 und 515.) [28])

---

[27]) Alexander Nicoladoni, Chr. Thomasius S. 70, vgl. auch Füllebo Beitrag zur Geschichte der Philosophie, Bd. III, S. 27.

[28]) „Pflicht ist eine Neigung des Willens durch verursachte Furcht o Weckung von Hoffnung.“ (Chr. Thom., Grundlehren S. 86.)

„Es wird ein jeder Mensch bei sich befinden, daß dieses Verlangen, oder die vernünftige Liebe zuweilen oder bei manchen gar oft, bei allen aber doch zum wenigsten einmal durch eine außerordentliche Bewegung rege werde und ihm die Torheit seiner herrschenden Begierde dergestalt zu erkennen geben, daß er vom Verlangen getragen, dieselbe loszuwerden, auch sich solches ernstlich vorgenommen, es sei nun, daß diese Selbstbestrafung, welches man die Aufwachung des Gewissens nennt, aus dem Unglück, das uns unsere herrschenden Begierden über den Hals gezogen, als Schmerzen, Krankheit, Bevorstehung der Strafe usw. oder auch aus einer Ursache, die wir selbst nicht sagen oder begreifen können, entstanden.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 346.)

„Obwohl ein Mensch nicht vermögend ist, die herrschende Begierde zu dämpfen und gar selten kapabel ist, der stärkeren Reizung Widerstand zu leisten, daß sie nicht in äußerliches Tun und Lassen herausbrechen sollte, wenn ihn nicht die Furcht einer andern lasterhaften Passion oder die Strafe zurückhält, so ist er dennoch unvermögend, aus freiem Willen immer mehr Böses zu tun und durch mutwillige Suchung der Gelegenheit und freiwillige Neigung zu den Taten, die seinen Affekt noch mehr stärken, denselben noch mehr zu reizen und also schlimmer zu werden; ingleichen, daß, wenn er schon ofte vorher sieht, daß er was tun werde, das ihm hernach selbst leid ist, und daher wohl manchmal Gelegenheit zu verfallen meiden könnte, wenn er sich derselben in Zeiten, und da seine Passion noch nicht gereizt worden, enthielte, er dennoch ohne stärkeren Antrieb sich resolviert wieder die vernünftige Begreifung zu tun.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 514.)[29])

Insofern als die Handlungen des Menschen aus seinem Willen und Können entspringen, werden sie ihm zugerechnet, und ist er für sie verantwortlich. Unverantwortlich ist er in solchen Fällen, wo sein Tun und Lassen aus Zwang oder Nötigung erfolgt. (Drei Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit S. 19 und 20.)

Die Lehre von der Verantwortlichkeit läßt sich ebenso aus dem

[29]) Vgl. auch Chr. Thom., 3 Bücher der göttlichen Rechtsgelahrtheit, Vorrede S. 59, wo Thomasius gegen die herkömmliche Methode der Ethik mit ihren 11 aristotelischen Tugenden polemisiert, „das vornehmste Stück der Sittenlehre, nämlich die Richtschnur eines tugendhaften Lebens, und wie man die Laster vom Halse loswerden sollte, blieb unberührt“.

Indeterminismus deduzieren. Denn der Determinismus verlangt nicht weiter, als daß die Handlung ursächlich aus dem Wesen und Charakte des Individuums hervorgeht. Der Indeterminismus dagegen begründe eben seine Lehre mit dem Hinweis auf das Verantwortlichkeitsgefüh bzw. mit den eben erwähnten Erörterungen über das Gewissen. E ist nicht zu verwundern, daß der Jurist und Philosoph bei diese Fragen auf keine Schwierigkeiten gestoßen ist, die ihn hätten veran lassen können, sich mehr nach der einen oder andern Anschauun zu bekennen. Denn der Begriff der Verantwortlichkeit im deter ministischen Sinne entspricht vollkommen den Anforderungen de Rechtes, im indeterministischen Sinne bietet er eine bequeme Hand habe, um aus ihm die Willensfreiheit zu beweisen.

B. Affektenlehre.

Infolge der Verwechslung und Identifizierung von Affekt, Leiden schaft und Trieb, sowie sämtlichen ursprünglichen und abgeleitete Willenserscheinungen [30]) kennt Thomasius nur einen Grundtrieb der als genereller Begriff „Verlangen" heißt. Er teilt dieses Verlange — oder auch Begierde genannt — ein in 1. Liebe, 2. Haß.

Die Bewertung der Gemütsneigungen soll durch das Gleichni mit einem Kreise veranschaulicht werden. Der Mittelpunkt ist di Gemütsruhe als Ziel des Strebens. Diejenigen Linien, deren Punkt von der Peripherie zum Mittelpunkte fortschreiten, bezeichnen di guten, diejenigen, deren Punkte den umgekehrten Weg gehen, di bösen Affekte. Danach lassen sich zwei Regeln über die Affekte au stellen.

1. Regel:

„Diejenigen Gemütsneigungen, die den Menschen außer sic selbst (von dem Mittelpunkt) führen und ein anderes Ziel haben a die Vereinigung mit andern Menschen, die nach der Gemütsruh trachten, sind böse." — „Alle Gemütsneigungen, die den Mensche in sich selbst führen und mit andern ruhigen Menschen vereinige sind gut."

2. Regel:

„Ein jeder Affekt, der mit einer so empfindlichen Bewegun begleitet ist, daß davon entweder der Leib an seinen Kräften au

[30]) Vgl. S. 113 ff.

nur einen Augenblick merklich geschwächt wird, oder der Wille in größere Unruhe kommt oder mit großer Mühe zurückgehalten wird, ist böse." (Einleitung der Sittenlehre S. 153.)

1. Die Hauptaffekte.

Thomasius zählt die Affekte wie folgt auf:

1. vernünftige Menschenliebe, das ist Charakter des Phlegmatikers.
2. Liebe zur Ehre, das ist Charakter des Cholerikers.
3. Liebe zur Wollust, das ist Charakter des Sanguinikers.
4. Liebe zum Gelde, das ist Charakter des Melancholikers [31]).

Jeder Affekt involviert zugleich die Abneigung gegen den entgegengesetzten Trieb, so die Menschenliebe den Haß des Irrtums und des Lasters, der Ehrgeiz den Haß der Schande, die Wollust den Haß der Enthaltsamkeit, der Geldgeiz den Haß der Armut.

Da die vernünftige Liebe gleichsam nur das Produkt aus den drei übrigen Affekten als Faktoren ist, so besteht die menschliche Natur im Grunde nur aus diesen drei Lastern.

Wie willkürlich und unwissenschaftlich[32]) diese Trichtomie ist, sieht man auch aus dem Vergleich, den Thomasius mit der Physik zieht. Man wird an Bombastus Paracelsus erinnert, wenn unser Philosoph in vollem Ernste erklärt: der Mensch besteht aus den Elementen Salz, Quecksilber, Schwefel.

Schwefel erzeugt Ehrgeiz, Quecksilber Wollust, Salz Geldgeiz. Stehen diese Elemente in einem richtigen Verhältnis zueinander, so herrscht die vernünftige Liebe. Jede der drei Leidenschaften hat ihren besonderen Sitz; der Ehrgeiz im Kopfe, der Geldgeiz im Herzen, die Wollust im Unterleib.

Entsprechend dieser Dreiteilung wird jedes Laster durch einen besonderen politisch-sozialen Vorgang oder Einrichtung hervorgerufen.

a) 1. Der Ehrgeiz durch Unterschied der Geburt.
   2. Der Geldgeiz durch Aufhebung der Gütergemeinschaft.
   3. Die Wollust als Folge der ersten beiden Ursachen.

---

[31]) Chr. Thom., Historie der Weisheit und Torheit. 3. 7. S. 245 und Einl. d. Sittenl. S. 3.

[32]) Vgl. auch das Kapitel Religion und Ethik, S. 104 ff.

b) 1. Die Wollust ist besonders heimisch im Nährstand.
2. Der Ehrgeiz ist besonders heimisch im Wehrstand.
3. Der Geldgeiz ist besonders heimisch im Lehrstand.
(Ausübung der Sittenlehre S. 160 ff.)

3. Die Affekte und ihre Nebenaffekte.

I. „Die vernünftige Liebe ist die Gemütsruhe; die Gedanke können nicht ruhig sein, wenn nicht eine vollkommene Harmon zwischen den Kräften ist.“ (Ausübung S. 175.)

Tabelle der Tugenden, die aus ihr hervorgehen:

1. Verschwiegenheit.
2. Freigebigkeit.
3. Freundlichkeit.
4. Herzhaftigkeit.
5. Keuschheit.
6. Sparsamkeit.
7. Geschäftigkeit.
8. Geduldsamkeit und Großmütigkeit.
9. Dienstfertigkeit.
10. Gedächtnis, Erfindungsgabe und Scharfsinn.

II. „Die Wollust ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in ste währender veränderlicher Belustigung des Verstandes und der Sinn hauptsächlich des Geschmackes und des geilen Gefühles vergeblic sucht und dieserwegen sich mit gleichgearteten Menschen zu vereine trachtet [33].“ (Ausübung der Sittenlehre S. 186.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihr hervorgehen:

1. Klatschsucht.
2. Liederliche Verschwendung.
3. Unterwürfigkeit.
4. Feigheit und Ungeduld.
5. Geilheit und Schlemmerei.
6. Verschwendung.
7. Müßiggang.

---

[33]) Der lediglich auf den praktischen Nutzen gerichtete Sinn des Phil sophen bringt es zuwege, daß selbst die Liebe zur Wissenschaft aus der Wollu abgeleitet wird. (Ausübung d. Sittenl. S. 207.)

8. Jähzorn, dem bald darauf Weichherzigkeit folgt.
9. Kuppler- und Spielmannsdienste.
10. Ingenieuse Erfindungsgaben.

III. „Der Ehrgeiz ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in stetswährender veränderlicher Hochachtung und Gehorsam anderer, sonderlich aber gleich gesinnter Menschen durch Hochachtung seiner selbst und Unterfangung teils verschmitzter, teils gewaltsamer Taten vergebens sucht und deswegen mit gleichgearteten Menschen sich zu vereinigen trachtet.“ [34]) (Ausübung der Sittenlehre S. 220.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihm hervorgehen:

1. Hartnäckige Stöckigkeit.
2. Eitle Verschwendung.
3. Verächtlicher Hochmut.
4. Grimme Tollkühnheit.
5. Stoische Unempfindlichkeit.
6. Genauigkeit.
7. Wachsame Arbeitsamkeit.
8. Zornige Rachgier.
9. Banditendienstfertigkeit.
10. Kritische Entscheidungsgabe.

IV. „Der Geldgeiz ist eine Gemütsneigung, die ihre Ruhe in stets während veränderlicher Besitzung allerhand Kreaturen, die unter den Menschen sind und mit Geld können angeschafft werden, vergebens sucht und dieserwegen mit solchen Kreaturen, oder wenn die Begierde in einem solchen Grade ist, mit dem Gelde allein durch eigentümliche Erlangung und Verwahrung dieser oder desselben sich zu vereinigen trachten.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 223.)

Tabelle der Untugenden, die aus ihm hervorgehen:

1. Tückische Lügen und Simulierung.
2. Unbarmherzige Knickerei.
3. Närrische Aufgeblasenheit.
4. Hämische Grausamkeit.
5. Haß gegen das Weib.
6. Knechtische Submission.

---

[34]) Der Ehrgeizige und der Wollüstige können der Gesellschaft nicht entraten, jedoch kann und will der letztere sich unterordnen, während der erstere sich andere untertan machen will. (Ausübung d. Sittenl. S. 223.)

7. Mühsame Eselsarbeit.
8. Neidische Schadenfreude.
9. Verbeißende Nachtragung.
10. Starkes Gedächtnis.

Zu bemerken ist hier, daß unter 10. stets eine geistige Fähigkei genannt wird, die natürlich nicht als ein schlechter Affekt zu nehme ist, sondern nur stark im Dienste des Hauptaffektes inzitiert wird

3. Vermischte Affekte.

Die Laster kommen gewöhnlich in Verbindung mit einander vo und erzeugen dann verschiedene Tugenden und Untugenden.

Wollust und Ehrgeiz in gleicher Stärke erzeugen eine der ver nünftigen Liebe ähnliche Mischung.

1. Klatscherei der Wollust und Stöckigkeit des Ehrgeizes ergebe verschwiegene Offenherzigkeit.

2. Liederliche Verschwendung der Wollust und Verschwendun des Ehrgeizes ergeben guttätige Freigebigkeit.

3. Submission der Wollust und Hochmut des Ehrgeizes ergebe gleichmütige Freundschaft.

4. Feigheit der Wollust und Tollkühnheit des Ehrgeizes ergebe geduldige Herzhaftigkeit.

5. Geilheit der Wollust und stoische Unempfindlichkeit de Ehrgeizes erzeugen geduldige Großmut.

6. Wollüstige Verschwendung und Genauigkeit des Ehrgeize erzeugen nüchterne, mäßige Keuschheit.

7. Müßiggang der Wollust und wachsame Arbeitsamkeit de Ehrgeizes erzeugen tugendhafte Sparsamkeit.

8. Jähzorn mit Weichherzigkeit der Wollust und zornige Rach gier des Ehrgeizes erzeugen geschäftige Munterkeit.

9. Lust und Freudentaumel der Wollust und Ernst der Banditen geschäftigkeit des Ehrgeizes erzeugen freudige Dienstfertigkeit.

10. Erfindungsgabe der Wollust und kritische Entscheidungs gabe des Ehrgeizes erzeugen gute Geistesanlage und Urteilsfähigkei bei gutem und schlechtem Gedächtnis.

Ehrgeiz stärker als Wollust erzeugt einen zurückhaltender verschlossenen, ernsten Charakter.

Wollust stärker als Ehrgeiz erzeugt ein freundliches, fried liebendes Temperament. (Ausübung der Sittenlehre S. 313.)

Wenn Wollust und Ehrgeiz gleich stark sind, und zu ihnen Geldgeiz hinzutritt, so ergeben sich folgende Charaktere:

1. Aus der verschwiegenen Offenherzigkeit wird eine Art Unwahrheit und Heuchelei, die die Menschen für verständige Klugheit halten.
2. Aus der guttätigen Freigebigkeit wird eine Art Sparsamkeit und Knickerei, die in der Politik für sorgfältige Haushaltung gilt.
3. Aus der gleichmütigen Freundlichkeit wird eine Art Hochmut und Glück, Unterwürfigkeit im Unglück.
4. Aus der geduldigen Herzhaftigkeit wird eine Art Grausamkeit.
5. Aus der geduldigen Großmut wird eine Art verbissener Nachtragung, die Verschlagenheit genannt wird.
6. Aus der mäßigen Keuschheit wird eine Art Haß gegen das Weib.
7. Aus der Sparsamkeit wird eine Art Knickerei.
8. Aus der geschäftigen Munterkeit wird eine Art Arbeitsamkeit.
9. Die freudige Dienstfertigkeit wird durch Schadenfreude aufgehoben.
10. Zur guten Geistesanlage und Urteilsfähigkeit tritt stets ein gutes Gedächtnis.

Ehrgeiz und Geldgeiz gleich stark erzeugen geehrte und gefürchtete Menschen.

Aus hartnäckiger Stöckigkeit des Ehrgeizes und tückischer Simulierung des Geldgeizes ergibt sich kluge Verschwiegenheit. Solche Menschen eignen sich besonders für Staatsdienste und andere diplomatische Zwecke. (Ausübung der Sittenlehre S. 315.)

Ehrgeiz stärker als Geldgeiz erzeugt äußerliche Beherrschung und Unterdrückung innerer Erregungen.

Geldgeiz stärker als Ehrgeiz erzeugt erheuchelte Freundschaft und herablassendes Wesen.

Tritt zum Ehrgeiz und Geldgeiz noch die Wollust hinzu, so verringert sich die Verschwiegenheit. Solche Menschen erscheinen in der Gesellschaft angenehm und treuherzig. (Ausübung der Sittenlehre S. 316.)

Wollust und Geldgeiz.

Sie sind das Zeichen jener inkonsequenten, unschlüssigen, energielosen, schwankenden und grotesken Naturen. Der Wollüstige kann schlecht schweigen, und so verrät sich die Lüge des Geldgeizigen. Im Glück kennt er kein Maß für sein großsprecherisches Tun, im Un-

glück ist er unfähig, sich zu fassen. „Fauler Müßiggang ist mit müh samer Eselsarbeit, jähzornige Weichherzigkeit mit verbissener Nach tragung, ingeniöse Erfindungen ohne iudicium mit gutem Gedächtni vermischt."

Bei der Beurteilung des einzelnen Charakters ist der Stand das Alter und die Gelegenheit zur Tat zu berücksichtigen. Die Wollus ist bei einem Jüngling natürlicher als bei einem Alten. Ein junge Geizhals ist mehr zu verachten als ein alter. Der Stand, das Alte und die Umstände verleihen demselben Laster bisweilen ein verschie denes Aussehen und eine verschiedene Bewertung.

Die in den angeführten Tabellen aufgeführten Mischungen de Leidenschaften sollen bisweilen Charaktere ergeben, die der vernünftige Liebe sehr ähnlich sind. Im schroffen Gegensatz hierzu steht deshal die Behauptung, daß die vernünftige Liebe mit der unvernünftige nichts gemeinsam habe. Aus der Annahme der Berechnung der ein zelnen Leidenschaften in Graden folgt auch, daß zwischen ihne nicht qualitative, sondern nur quantitative Unterschiede bestehen Ausübung der Sittenlehre S. 361.)

Innerhalb der Gradberechnung herrscht folgende Reihenfolg der Affekte:

I. 1. Ehrgeiz.
2. Geldgeiz.
3. Wollust.
4. Vernünftige Liebe.

II. 1. Geldgeiz.
2. Ehrgeiz.
3. Wollust.
4. Vernünftige Liebe.

III. 1. Wollust.
2. Geldgeiz.
3. Ehrgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

IV. 1. Geldgeiz.
2. Wollust.
3. Ehrgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

V. 1. Wollust.
2. Ehrgeiz.
3. Geldgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

VI. 1. Ehrgeiz.
2. Wollust.
3. Geldgeiz.
4. Vernünftige Liebe.

Als Werte für die Leidenschaften nimmt Thomasius für die viert 1, für die erste 12, in andern Schriften 5 und 60 an. (Historie de Weisheit und Torheit.) Man vermag nicht ohne Lächeln die Versuch zu lesen, in denen unser Philosoph die Charaktere der Könige Sau David und Salomon nach dieser Schablone berechnen und beurteile

will. Doch soll hier nicht verschwiegen werden, daß auch Helvetius in seiner Schrift de l'esprit (discourse II) Maße für sittliche Werte aufgestellt hat. Ebenso glaubte Kant in seiner vorkritischen Periode (Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen 1763) Grade sittlicher Gesinnung annehmen zu dürfen, wenn sie auch nicht erkennbar seien.

4. Die Mittel zur Befreiung von den Leidenschaften.

Die Voraussetzungen, um zur vernünftigen Liebe zu gelangen, sind: 1. ein vorurteilsfreier Verstand, 2. häufige unbefangene kritische Beleuchtung desselben, 3. Belauschung der herrschenden Leidenschaft in den Augenblicken, wo sie klar zutage tritt. (Ausübung der Sittenlehre S. 397.)

Die nächste Aufgabe besteht darin, alle Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Der Mensch soll sich vom Vorurteil der Nachahmung und der Ungeduld befreien. Sodann belehrt ihn die Tugend, daß sie wahrhaft angenehm und nützlich ist, während Ehrgeiz, Geldgeiz und Wollust nur vorübergehend einen gewissen Sinnenkitzel hervorrufen. In Wirklichkeit aber untergraben sie die Gesundheit und führen zur Gemütsunruhe. Die böse Gesellschaft und Gelegenheit zur Betätigung schlechter Handlungen müssen gemieden werden. Auch gehört Geduld zur Erreichung der wahren Glückseligkeit. „Gut Ding will Weile haben.“ (Ausübung der Sittenlehre S. 473 ff.) Mit dem Fortschreiten auf dem Wege zur sittlichen Besserung hat es dieselbe Bewandtnis, wie mit einem von schwerer Krankheit Genesenden. Wie er bisweilen Rückfälle hat, so geht es auch auf sittlichem Gebiete nicht ohne Rückfälle in die alte Lebensweise ab.

Mag man immerhin zugeben, daß durch die Betätigung der drei Laster das Ziel der Ataraxie verfehlt wird, so tragen die praktischen Vorzüge, welche aus der Bezähmung dieser Leidenschaften hervorgehen sollen, doch das Gepräge der Unwahrscheinlichkeit. Es zeugt nicht gerade von großer Folgerichtigkeit im Denken und pädagogischem Geschick, wenn man dem unsittlichen Menschen Nachteile vorspiegelt, die ihm aus seinen Lastern erwachsen, im Gegensatz zu den Chancen, die ein rechtschaffener Lebenswandel im Gefolge haben soll. „Man muß durchaus sich klar machen, daß sittlich zu handeln kein Mittel ist, um glücklich und mächtig zu werden; es gibt kein törichteres

Unternehmen, als das der Moralisten, die dem Menschen einreden wollen, daß er am klügsten daran tue, sich der sittlichen Norm zu unterwerfen: sie werden von der Erfahrung alle Tage widerlegt.“ (Windelband, Präludien: Normen und Naturgesetze S. 268/269.)

C. 1. Die Bewertung dieser Lehren von seiten des Philosophen.

Thomasius hat den Wert seiner Lehren keineswegs überschätzt. „Die Mixtur menschlicher Begierden bleibt in stets währender Proportion und Ordnung, als er selbige auf die Welt gebracht hat.“ Nur augenblicklich kann das Temperament unterdrückt werden, um später mit um so größerer elementarer Gewalt wieder hervorzubrechen. Unser Philosoph zitiert: natura expellas furca, tamen usque reccurret. (Ausübung der Sittenlehre S. 387/388.) Er ist deshalb nicht weit von der Verzweiflung an der Möglichkeit der Besserung menschlicher Charaktere sowie von fatalistischen Anwandlungen entfernt. (Ausübung der Sittenlehre Seite 556/557.) Eine sittliche Rechtfertigung der Strafe kennt er deshalb nur soweit, als durch sie andere Übeltäter abgeschreckt werden könnten. Er weiß sehr wohl, „daß durch diese Furcht kein Mensch fromm und tugendhaft gemacht wird“. Der Mensch tut stets Böses. Nur ein quantitativer Unterschied besteht zwischen den einzelnen schlechten Handlungen. Das einzige Mittel gut und glücklich zu werden, ist die Bibel und die Gnade Gottes. (Ausübung der Sittenlehre S. 521.)

2. Historische Würdigung der Ethik des Christian Thomasius.

Das Urteil, welches bei der Behandlung der Sittenlehre unseres Philosophen gefällt wurde, ließ sie in einem keineswegs günstigen Lichte erscheinen. Der große Vorkämpfer der Aufklärung, um die er sich bedeutende Verdienste erworben, der vielgenannte Rechtsgelehrte, dessen Lehre von Naturrecht noch in Trendelenburg, Ahrens[35]) u. a. Anhänger findet, hat sich hier auf ein Gebiet gewagt, auf dem er nicht heimisch war.

---

[35]) Vgl. den ersten Aufsatz in Holtzendorfs Enzyklopädie der Rechtswissenschaften.

„Seine Lehre ist ein kritikloser Eklektizismus ohne systematische Einheit und ohne methodisches Prinzip.“ „Der Weg, den er einschlug, führte mehr aus der Wissenschaft heraus, als in die Wissenschaft hinein. Aber dieser unwissenschaftliche Charakter des Mannes zeigte nur die jugendliche Unreife, womit sich ein bedeutender Gedanke zuerst Bahn bricht. Die Forderung, daß die Wissenschaft mit dem wirklichen Leben Fühlung halte und die Ausbreitung ihrer Gedanken durch eine verständliche Form ihrer Darstellung befördere, war im Wesen der Sache ebenso wie in den Bedürfnissen der Zeit begründet.“ (Windelband, Geschichte der neueren Philosophie I. Bd., 4. Aufl., S. 516/517.)

Auch darf die historische Bedeutung der vorliegenden Ethik nicht unterschätzt werden. Im Gegensatz zu den Scholastikern bedeutet seine Lehre eine Vereinfachung. Descartes, ein älterer Zeitgenosse unseres Juristen, hat es über eine Affektenlehre, in der sich ethische Aperçus befinden, nicht hinausgebracht. Leibniz konnte von seinem metaphysischen Standpunkte und der Theodizee darauf verzichten, eine besondere Ethik zu entwerfen. Das große Vorbild unseres Philosophen, Locke, hielt es mit Rücksicht auf die Bibel für überflüssig, eine Morallehre zu entwickeln[36]). Die wenigen Bemerkungen über die Ethik in seiner Erkenntnistheorie (Bd. II Kap. 20, 21 und 28) sind belanglos.

Thomasius hat deshalb das Verdienst, in seiner Zeit den, wenn auch mißglückten, Versuch zu einer von aller Scholastik freien Ethik gemacht zu haben, in der Absicht, sie auf sich selbst zu stellen und von allen verwandten Disziplinen unabhängig zu machen. Aus diesem Grunde rühmt ihm Lasson (Rechtsphilosophie S. 94) nach, „daß die ethische Prinzipienlehre durch ihn entschieden Fortschritte gemacht hat“. Aber diesem Urteil stehen andere gegenüber, in denen mit Recht ein scharfer Tadel gegen den Naturrechtslehrer ausgesprochen wird. Stahl (Rechtsphilosophie III. Bd. S. 127) nennt ihn ideenlos und Luden einen unphilosophischen Kopf, der seinen Zeitgenossen Spinoza nicht versteht. (Chr. Thomasius S. 87 ff.) Auch Hinrichs (Geschichte der Rechts- und Staatsprinzipien, III. Bd. S. 304) bezeichnet ihn als eine vielseitige entzweite Natur, ohne Genialität. Die Ethik unseres Philosophen ist verglichen mit den Moralsystemen seiner Zeit ein

---

[36]) Brief Lockes an Molineux vom 30. 3. 1896 bei Stephan 1. Kap. 2 S. 85.

dürftiges Werk und ihre Emanzipierung von der Religion nicht seine schöpferische Tat. Hierin sind ihm Baco v. Verulam und Charron vorausgegangen. Sie haben mit Konsequenz und Energie eine systematische Ethik aufgestellt, mit der die Sittenlehre unseres Philosophen nicht annähernd verglichen werden kann. Baco hat seine Doktrin auf ein Naturgesetz gegründet, indem er an die römische Stoa anknüpfend lehrte: die sittlichen Ordnungen stehen unter einem Naturgesetz. „Die Herrschaft des Naturgesetzes begreifen und fördern, heißt es psychologisch auffassen, sonach muß es auf die in ihm wirkenden Kräfte zurückgeführt werden.“ (Dilthey, Die Autonomie des Denkens im 17. Jahrhundert. Archiv der Geschichte der Philosophie Bd. VII, S. 48.) Auch Charron hat zwar kein absolut neues ethisches Prinzip aufgestellt. Aber auch er kennt ein oberstes Gesetz der Ethik, und das ruht nicht in der Religion, sondern in der Natur und in der menschlichen Vernunft.

Ebensowenig kann es Thomasius mit den englischen Gefühlsmoralisten aufnehmen. Ihre Systeme bedeuten einen großen Versuch, psychologisch aus dem Gefühl den Ursprung und die Aufgabe der Ethik herzuleiten. Sie bilden einen Eckstein in der Geschichte der Moralwissenschaft. Denn von ihnen allein führt der Weg zu dem rigorosen Pflichtbegriff J. Kants (vgl. Windelband, Geschichte der neueren Philosophie § 36 ff.).

Rezensionen.

Otto Gilbert, Griechische Religionsphilosophie. Leipzig, Engelmann, 1911. (554 S.)

Dieses Buch kommt einem Bedürfnis entgegen, das in der letzten Zeit für die Erforschung der griechischen Philosophie immer fühlbarer wurde, — im Einzelnen das Herauswachsen der Philosophie aus der Religion nachzuweisen und im weiteren die enge Verwandtschaft zwischen theologischer und philosophischer Spekulation zu verfolgen. Die Grundidee des Buches ist die, daß fast alle griechische Welterklärung im Grunde eine Zurückführung des Weltgeschehens auf ein göttliches Prinzip ist. Am glücklichsten hat der Verfasser seine Grundidee in den Abschnitten über die Vorsokratik durchgeführt, die daher eine eingehendere Betrachtung verdienen.

Gemeinsam aus der staunenden Betrachtung der im Himmel und auf der Erde waltenden Mächte hervorgegangen, lassen sich Religion und Philosophie der Griechen im Anfange kaum scheiden. Unmerklich geht die Theologie in die Physik über, die auch nach ihrer Loslösung einen durchaus religiösen und theologischen Charakter bewahrt und an ihren Begriffen noch lange später mytologische Schlacken mitschleppt.

Die alten Kosmogonien enthalten im Keime die Begriffe, die später in der griechischen Philosophie eine Rolle spielen. Es sind in den Kosmogonien drei Formen der Welterklärung zu unterscheiden. Die erste leitet alles Sein aus Himmel und Erde oder dem Chaos als der gähnenden Kluft zwischen Himmel und Erde ab und bringt zum Ausdruck, daß alle Weltbildung sich aus dem Raume heraus vollzogen hat. Die zweite Form der Kosmogonien läßt alles Sein aus der Nacht entstehen, die als die ursprüngliche Zeiteinheit aufzufassen ist, oder drückt die Abhängigkeit alles Seins von der Zeit noch schärfer durch Einführung des Chronos als Urvater der Göttergeschlechter aus. Natürlich wurden Raum und Zeit nicht als Abstraktionen gefaßt, sondern dem mythologischen Denken gemäß als stoffliche Substanzen vorgestellt. Ganz in den Vordergrund tritt das Interesse für den Stoff in der dritten Form der Kosmogonien, die Erde und Wasser zu den Urprinzipien erhebt. Zu allen diesen Welterklärungen hat schon früh die eigene Beobachtung geführt, und es ist nicht nötig anzunehmen, die Kenntnis der Elementarstoffe sei den Griechen aus der Fremde gekommen. Neben dem hervorragenden Interesse der kosmologischen Spekulation für den Stoff als welterklärendes Prinzip tritt die Frage nach den weltbewegenden Kräften zurück, weil die Stoffe selbst als lebendig, das Prinzip der Bewegung in sich tragend gefaßt wurden.

Dennoch finden sich auch nach dieser Richtung hin Anfänge, welche besonders Kräfte statuieren. Dem Eros als der Kraft der Anziehung tritt die Eris als die Kraft der Abstoßung gegenüber.

Eine zweite gemeinsame Quelle der Religion und Philosophie ist in den psychischen Erfahrungen des Menschen zu finden. Die Orphiker als die Begründer dieser Gedankenrichtung haben damit in die Spekulation einen mystischen Zug gebracht, den von ihnen die Pytagoräer übernahmen. Zugleich haben diese das dualistische Moment, das in der orphischen Gegenüberstellung von Seele und Leib besteht, noch schärfer betont und sind so die Begründer der dualistischen Weltanschauung geworden. In den folgenden Jahrhunderten kämpft der dualistische Gedanke mit dem monistischen, der in den Joniern seine Vertretung fand.

Den Joniern und Pythagoräern gemeinsam ist der Gedanke, daß allem Wandel der Erscheinungswelt ein bleibendes göttliches Sein zugrunde liegen müsse. Die Verschiedenheit beider Weltkonzeptionen besteht darin, daß die Jonier ein einheitliches Weltprinzip annehmen, nämlich die Materie als Ausgangspunkt und treibende Kraft aller Bewegung, die Pytagoräer dagegen zwei ursprünglich von einander getrennte Weltprinzipien aufstellen, das schöpferische Formprinzip und die ungeschiedene chaotische Materie. Alle Jonier sind darin einig, daß die Materie, von einem gegebenen Anfang ausgehend, sich aus eigener Initiative noch einer festen Ordnung stufenweise in alle Formen des Kosmos umwandelt. Nur über den Ausgangspunkt dieser Stoffevolution herrscht unter den einzelnen Joniern Differenz. Immer wird die Grundsubstanz durchaus animistisch als göttliche Persönlichkeit aufgefaßt; ebenso sind die vier Grundelemente, in die sie sich scheidet, ewige persönliche Substanzen, und die wiederum aus diesen hervorgehenden Einzeldinge persönliche aber vergängliche Wesen. Diese Götterlehre bedeutet keineswegs einen Bruch mit dem Volksglauben, sondern versucht die nationalen Götter tiefer zu erfassen und umzudeuten. Dem göttlichen Gesamtwillen treten in den Einzelwillen der Elemente und den freien Entscheidungen der Einzeldinge Hemmungen entgegen, aus denen Unrecht und Sünde entspringen. Der Gipfelpunkt der jonischen Philosophie ist Heraklit, für den die Gottessubstanz die allen Wandlungen zugrunde liegende Vernunft, somit das Weltgesetz ist. Die Gottesvernunft ist in der mit ihr identischen menschlichen Vernunft tätig, und die Sprache als eine unmittelbare Schöpfung der letzteren ein organischer Bestandteil der Gottheit. Der Begriff, der sich in der menschlichen Vernunft bildet, ist der adäquate Ausdruck des Wesens der Dinge, d. h. Denken und Sein sind identisch.

Für die Pytagoräer ist das Charakteristische der Welteinheit nicht mehr der einheitliche Stoff, sondern die Einheit der Form. Nicht aus dem wandelbaren Stoff, sondern aus der Form, den äußeren Formverhältnissen Maß und Zahl, bildet sich unsere Erkenntnis. Die Einzelformen gehen alle auf ein göttliches Formprinzip zurück, das mit dem Feuer als dem formgebenden Element identifiziert und als höchster Gott oder Zeus bezeichnet wird. Bestimmte Einzelformen werden bestimmten Göttern des Volksglaubens gleichgesetzt. Ihre Aufgabe ist der Kampf mit der widerstrebenden Materie

Die Einigung von Stoff und Form, die Harmonie, führt zur Bildung der Einzeldinge. Auch die Seele, das Formprinzip des animalischen Körpers, wird als Harmonie bezeichnet. Wie die Formen überhaupt ist auch die Seele aus Feuerstoff gebildet. Das Dogma von der Seelenwanderung übernahmen die Pytagoräer von den Orphikern aus religiösen Rücksichten, ohne es erklären zu können. Die religiöse Erfassung der Welt und des Lebens beherrscht alles Denken, Fühlen und Handeln der Pytagoräer.

Xenophanes übernimmt von den Pytagoräern den dualistischen Gedanken, indem er die Gottessubstanz von der elementaren Materie scheidet, von den älteren Joniern das Dogma von der Einheitssubstanz, die er als eine mit Sinnen und Vernunft begabte Persönlichkeit auffaßt und als Gottheit bezeichnet. Sein Versuch, die Einheit der Gottheit begrifflich zu erweisen, ist völlig ungenügend. Wie bei den Joniern ist die Gottheit eine materielle Substanz. Sie steht in organischer Verbindung mit der Materie, deren vier Grundformen Wandlungen einer Materie, des Erdelements, sind. Die Materie als solche ist tot und unbewegt, ihre Bewegung ist durch die Gottessubstanz bedingt. So nehmen zwei verschiedene Substanzen denselben Raum ein; die Gottessubstanz erscheint also als ein geistiger Begriff. Daß Xenophanes außer dem einen Gotte noch untergeordnete Gottheiten angenommen habe, ist nicht wahrscheinlich. Parmenides schließt sich in der Charakterisierung der Einheitssubstanz an Xenophanes an und entwickelt ebenso wie dieser seine Beweisführung aus dem Begriffe selbst. Da das logische Denken aus der Gottesvernunft selbst stammt, so muß sich das Seiende in seiner Realität mit dem Begriff decken. Aus dem Begriffe des Seienden folgt aber in erster Linie, daß es unwandelbar in Zeit und Raum ist. Diese Überwertung des begrifflich fixierten Seins hat zu der verständnislosen Verachtung des Weltgeschehens geführt. Nicht metaphysisch, sondern physikalisch will Parmenides sein Seiendes verstanden wissen. Pytagoräisch-heraklitischen Einflüssen folgend, bestimmt er es näher als das Feuer. Dem Seienden tritt die wandelbare Stoffmasse entgegen, die als das Nichtseiende bezeichnet wird und in der Erde konzentriert ist. Die Art der Einwirkung der feurigen Gottessubstanz auf die Materie ist für Parmenides ein unlösbares Rätsel, er versucht aber eine wahrscheinliche Erklärung zu geben. Obgleich es nach Parmenides für das logische Denken nur einen Gott gibt, versucht er zur Befriedigung des Gemüts einen Ausgleich zwischen der eigenen Weltkonstruktion und den religiösen Traditionen nach Art der Jonier und Pytagoräer herbeizuführen.

Empedokles kombiniert monistische und dualistische Gedanken zu einem mystischen, widerspruchsvollen Weltbilde, indem er zwar der Materie, den Joniern folgend, eine zentrale Stellung anweist, die bewegende Kraft aber loslöst und verselbständigt. Die Materie verliert bei ihm ihre absolute Einheitlichkeit, indem er vier verschiedene Elementarsubstanzen von selbständiger Struktur lehrt und jede mit einer Gottheit des Volksglaubens identifiziert. Die den Elementen übergeordneten und von ihnen völlig unabhängigen Kräfte der Anziehung und Abstoßung, die aber auch räumlich ausgedehnte Wesenheiten sind, vereinigen in sich alle Initiative. Aber sie handeln nicht in freiem Entschlusse, nicht nach einem festen Gesetze, sondern werden planlos und

ordnungslos von einer blinden Zufallsmacht, der ἀνάγκη, in Bewegung gesetzt. Wie eine bewußte Reaktion gegen diesen Standpunkt erscheint di Weltanschauung Anaxagoras', der, obgleich auch auf dualistischen Boden bauend eine einheitliche Weltanschauung erstehen läßt. Sein Nus is die schöpferische, ordnende Gottesvernunft, die die Kosmosbildung zur Zweck hat. Damit knüpft Anaxagoras an die Jonier an, läßt aber die Vernunf nicht wie jene sich aus der Materie selbst entwickeln, sondern stellt sie diese als höheren Weltfaktor gegenüber. In der Materie sieht Anaxagoras abweichen von seinen Vorgängern nicht nur die vier Elementarformen, sondern ein Mischung der Keime aller in der Welt vorkommenden Gebilde. Auf Scheidun und Vereinigung dieser Weltkeime geht alles kosmische Geschehen zurück Was den Nus bewogen hat, seine Ruhe und Isolierung zu verlassen und an di Materie heranzutreten, hat Anaxagoras nicht erklärt. Das Wirken des Nu besteht darin, daß er die der Materie inhärenten, zwecklos und im Widerstreite mit einander tätigen Kräfte seinem Ziele unterordnet, dessen Durchführung sich bis in Ewigkeit fortsetzt. In dem Nus ist alle Göttlichkeit konzentriert, neben ihm ist für die Götter des Volksglaubnes kein Platz. De Gottheit des Xenophanes ähnlich ist der Nus auch als Substanz zu fassen Wie er aber durch seine Beweglichkeit weit über diesen hinausgeht, läßt e besonders die Gottheiten der früheren Denker weit hinter sich, indem er übe aller Materie steht und sich damit dem Begriffe des rein Geistigen nähert Dem Nus eignet die höchste Sittlichkeit. Daher verleiht er der menschliche Seele, indem er in sie als ihr Bestandteil eingeht, das sittliche Streben.

In Anaxagoras System haben wir den reinsten Ausdruck des Monotheismus Mit ihm hat sich die Philosophie von der Volksreligion losgelöst. Nach ihm hat sich die Philosophie verschieden zur Volksreligion verhalten. Die sophistische Spekulation, die alle kosmischen Werte ihrer absolute Geltung entkleidete, zog natürlich auch die Götter in den Bereich ihres Zweifels Für sie gab es keine Gottesvernunft und keine Götter mehr. Sokrate dagegen gelten die Götter wieder als Realitäten, die über jeden Zweifel er haben sind. Gilberts weitere Ausführungen über Sokrates sollen hier übergangen werden, da sie, auf unsicheren Boden aufgebaut, nicht haltbar sind Gilbert stützt sich nämlich auf die Platonischen Dialoge bis zum Phädo inklusive, in denen seiner Meinung nach Plato ein Gesamtbild der ganze Weltanschauung des Sokrates entwirft. Die Auffassung des Phädon als eine historischen Darstellung von Sokrates' letzten Gesprächen kann nun aber a überwunden angesehen werden, da die Lehren des Phädon sich von dene der früheren Dialoge allzuweit entfernt haben. Auch die Tatsache, daß sic der von den Dialogen bis zum Phädon eingenommene Standpunkt verände hat, spricht gegen die Auffassung dieser Dialoge als einer Gesamtdarstellun der sokratischen Weltanschauung. Außerdem war Plato, als er den Phädo schrieb, schon etwa 45 Jahre alt, und es ist anzunehmen, daß er dann scho eigene und nicht Sokratische Lehren vortrug. Endlich ist die Annahme, Plat habe bis zum Phädon inklusive sokratische, in den folgenden Dialogen abe eigene Lehren vorgetragen, durchaus willkürlich.

Durch die Auffassung von Sokrates leidet auch die Darstellung d

Philosophie Platos. Die erste Entwicklungsperiode Platos geht bei Gilbert verloren, denn sie ist ja Sokrates zugeschrieben worden. Daher ist für Gilbert die weitere Entwicklung Platos nichts als eine Ausführung und Vertiefung Sokratischer Gedanken, und erst die unter den Einflüssen der Pytagoräer und Eleaten stehenden Dialoge des Alters führen nach Gilbert weit ab von den Geleisen sokratischer Spekulation. Gilbert ist bemüht, zu erweisen, daß gleich Sokrates auch Plato mit beiden Füßen fest auf dem Boden nationalen Glaubens steht. Dies kann jedoch nicht bedingungslos angenommen werden. Indem Gilbert seine Behauptung auf die mythischen Partien der Platonischen Dialoge gründet, übersieht er, daß Plato dann zur mythischen Darstellung greift, wenn seine Gedanken sich noch nicht zu Begriffen kristallisiert haben, und daß seine Mythen nicht wörtlich genommen werden dürfen, weil sie mit den gangbaren und dem Leser geläufigen Vorstellungen und Anschauungen operieren. Jedenfalls ist die Götterwelt Platos weit über die Götter des Volksglaubens erhaben. Gilberts Darstellung der Platonischen Philosophie ist ferner durchdrungen von der Überzeugung, daß nicht der logische, sondern der religiöse Gesichtspunkt für Plato der entscheidende ist. Diese Überzeugung kann aber auch nur mit Einschränkungen gelten. Während sie einerseits Gilbert zu einer wohlbegründeten Ablehnung der Natorpschen Auffassung der Ideenlehre als eines transzendentalen Idealismus veranlaßt, führt sie ihn andererseits zu einer einseitigen Auffassung der Ideenlehre. Er versteht die Ideen als überkosmische Substanzen, welche in mystischen Prozessen sich mit den Dingen verbinden. Zwischen dem überkosmischen Reiche der Ideen und den irdischen Dingen nehmen die Götter und Dämonen eine Mittlerstellung ein. Die Idee des Guten faßt Gilbert als ein lebendiges und persönliches Wesen, die von den Grenzen der Welt aus ihre Wirkung auf die Materie des Kosmos ausübt. Auch diese Anschauungen entspringen aus des Verfassers Auffassung der Platonischen Mythen als ernst gemeinter Lehren.

Aristoteles hat sich nach Gilbert hauptsächlich dadurch als echter Platoniker erwiesen, daß er auch die Gottheit mit den Enden des Kosmos organisch verbindet. Da Aristoteles nun die Gottessubstanz als immateriell charakterisiert hat, so muß er natürlich durch ihre räumliche Fixierung bei der Darlegung des Wechselverhältnisses von Gott und Welt in unlösbare Widersprüche geraten. Diese Substanz zu einer rein geistigen Potenz zu erheben, hat Aristoteles nicht vermocht. In dieser Beschränkung bleibt die Gottheit in aristotelischer Auffassung das Höchste was antikes Denken geschaffen hat. Gott ist die absolute Energie und löst im Kosmos immer neue bewegende Kräfte aus. Auf ihn geht alle Bewegung, wie sie in unendlich verschiedener Weise das Werden der Dinge bestimmt und beherrscht, zurück. Der Gegenpol zur Gottheit ist die ewige, ungewordene, an sich von der Gottheit völlig unabhängige Materie. Aristoteles schließt sich also an die dualistischen Vorstellungen der Pytagoräer und Platos an, nimmt aber an ihnen eine bedeutsame Korrektur vor, indem er sie nicht als ein der Gottheit feindliches Prinzip, sondern als ein der Gottheit zum Aufbau der Welt dienliches Baumaterial ansieht. Unter der Einwirkung der Gottheit vollzieht sich der Wandel der Materie in einer festen Ordnung. Gott steht aber nicht nur am Anfang der

Weltevolution, sondern ist auch ihr Endpunkt. Der Weltplan ist der Gedank Gottes und gelangt in dem erreichten Ziel zum Ausdruck. Gott ist das Gute das Schöne, das Beste. Die Materie ist daran schuld, daß die göttlichen Intentionen sich nicht immer vollkommen realisieren lassen. In der Überwindung der Materie und in ihrer Erhebung zum Mittel für die Durchführung der göttlichen Pläne hat Aristoteles einen entscheidenden Schritt vorwärts zur monistischen Welterklärung getan. Dabei hält er aber die Gestirne und die ätherischen Sphären für Einzelgötter, die dem höchsten Gottesprinzip untergeordnet sind und erkennt so die Berechtigung des Volksglaubens im allgemeinen durchaus an. Aus dieser ätherischen Substanz stammt die menschliche Seele, die Vernunft des Menschen aber entstammt direkt dem höchsten Gottesprinzip. Was die Lehre vom *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός* anbetrifft, so tritt Gilbert für die Identität beider *νοῦς* ein, indem er die Aktivität und Passivität des *νοῦς* als seine wechselnden Phasen betrachtet. Mit dieser Auffassung kann sich der Rezensent jedoch nicht einverstanden erklären, da sie das von Aristoteles in de an. III, 5, 430 a 10 ff. ausdrücklich ausgesprochene Prinzip, der in der Natur beobachtete Gegensatz von *δύναμις* und *ἐνέργεια* solle auch auf dem Gebiete der Psychologie durchgeführt werden, ignoriert. Im Übrigen verweist der Rezensent für diese Frage auf seinen Aufsatz in Band 22 (1909) unserer Zeitschrift, S. 493.

Bei der Darstellung des atomistischen Materialismus ist Gilbert in seinem Streben die Göttlichkeit der welterklärenden Prinzipien in der griechischen Philosophie nachzuweisen zu weit gegangen. Seine Auffassung des demokritischen Feuerstoffes als einer Art Weltseele und die Meinung, daß die einzelnen Feueratome die Fähigkeit zu empfinden und zu denken besitzen, sind falsch.

Glücklicher hat Gilbert die Grundidee seines Buches bei der Darstellung der tiefreligiösen Welterfassung der Stoiker durchgeführt.

P. Bokownew.

Franz Brentano, Aristoteles und seine Weltanschauung. 153 S. Quelle und Meyer, Leipzig 1911.

Brentano hat die Tendenz seines Buches im Vorwort selbst charakterisiert. Er wendet sich gegen die Mehrheit der heutigen Aristotelesinterpreten, die, seiner Meinung nach, in ihren Darlegungen der Aristotelischen Philosophie uns etwas Unharmonisches voller greifbarer Absurditäten bieten. „Wenn sie bei ihrer Forschung auf Sätze stoßen, die aufs auffälligste einander zu widersprechen scheinen,“ sagt Brentano, „so nehmen sie ohne weiteres an, daß hier wirklich Unvereinbares gelehrt werde und fragen daraufhin nur noch, ob man sich bei der Darstellung mehr an diese oder jene Behauptung zu halten habe. Und doch liegt hier die Vermutung nahe, jene Stellen möchten sich auch in einem anderen Sinne deuten lassen, der die eine mit der anderen in Einklang bringt, wo dann das, was dem Verständnis eine Schwierigkeit zu bereiten schien, ihm vielmehr zur Erleichterung dient. . . . Vielleicht verlangt die Erklärung des Zusammenhangs des einen mit dem anderen Ausspruch gewisse vermittelnde Glieder, und so enthüllt sich un

dann das Ganze der Aristotelischen Lehre in viel größerer Vollständigkeit.“ Es ist klar, daß Brentano in seinem Streben Unklarheiten und Widersprüche des Aristoteles wegzuretuschieren uns nicht den wirklichen, sondern einen idealisierten Aristoteles gibt. Obgleich Brentano in seinem Abschnitt über die Schriften des Aristoteles (S. 9 ff.), der neben dem über das Leben des Aristoteles zu den besten des Buches zählt, die mangelhafte Redaktion der Aristotelischen Schriften richtig einschätzt, so ist er doch fortwährend bemüht, die mannigfachen widerspruchsvollen Äußerungen Aristoteles’ miteinander verträglich erscheinen zu lassen. Aber nicht nur die Schriften, sondern auch gerade den Gedankenbau des Aristoteles spricht er von Widersprüchen und Unklarheiten frei. Für ihn ist Aristoteles der Philosoph, in dessen Denken keine Inkonsequenzen vorkommen. Der ist Aristoteles in Wirklichkeit aber nicht, und darum leistet Brentano der Aristotelesforschung keinen Dienst, wenn er z. B. „unsere modernen Interpreten“ dafür rügt, daß sie Aristoteles lehren lassen, die Materie gelange zur Wirklichkeit vermöge ihres Begehrens nach der Gottheit (92 ff.). Gewiß ist diese Lehre nicht konsequent, da nach Aristoteles einerseits das Begehren der Materie sich in der Weise darstellen würde, daß die Materie vor allem die Gottheit denke, und indem sie sie denke, gut finde, ihr ähnlich zu sein, und so nach ihr begehre, andrerseits aber die Materie gar nicht denken, geschweige denn die Gottheit denken könne. Es ist gut, eine solche Insonkequenz des Aristoteles hervorzuheben, wie das „unsere modernen Interpreten“ getan haben, denn das führt uns zu den innersten treibenden Kräften des Aristotelischen Denkens. Es ist aber weniger gut, wie Brentano das Begehren der Materie nach der Gottheit als einen metaphorischen Ausdruck für die Einwirkung der Gottheit auf die Materie zu deuten. Warum denn dem Aristoteles eine so unglückliche metaphorische Wendung zuschreiben? Warum sollte Aristoteles statt zu sagen, was er gemeint habe: „Die Gottheit wirkt auf die Materie“ gesagt haben: „Die Materie begehrt nach der Gottheit“? Offenbar nur, weil er das Problem nicht so konsequent durchdacht hatte wie sein Ausleger Brentano.

Ein anderes Beispiel für die Methode Brentanos (S. 97). Aristoteles lehrt einerseits, die Gottheit in ihrer Vollkommenheit habe keine Kenntnis vom Schlechten, andrerseits sei es mit der Vollkommenheit der Gottheit nicht vereinbar, wenn irgendwelche Wahrheit von seinem Wissen ausgeschlossen wäre. Die richtige Lösung der Schwierigkeit ist nach Brentano diese: es gibt nichts Schlechtes in der Welt, denn die Welt ist in unendlicher Weisheit geordnet und erscheint als das denkbar vollkommenste Werk; die Teile der Welt mögen, losgelöst vom Ganzen gedacht, tadelnswert erscheinen, im Zusammenhang mit dem Ganzen betrachtet, erscheinen sie aber aufs beste gerechtfertigt. Nur in dieser Weise erkennt die Gottheit die Welt; daher muß die Gottheit nicht etwas Schlechtes erkennen, wenn sie die Welt erkennt. Hier haben wir es wiederum nicht mit der wirklichen Lehre des Aristoteles, sondern mit ihrer Weiterbildung durch Brentano zu tun. Denn die Welt ist in der Auffassung des Aristoteles nicht so vollkommen, wie Brentano ihn lehren läßt. Brentano wird der Aristotelischen Materie, der Ursache aller Hemmungen und Unvollkommenheiten, nicht gerecht.

Wenn beide Beispiele zeigen, daß Brentano die Aristotelische Leh umbildet, so zeigen sie auch, nach welcher Richtung hin er sie umbildet. S tadelnswert es auch ist, diese Umbildung für Aristotelische Lehre ausz geben, so sehr er dafür den Vorwurf verdient, den er für seine Ausführlic keit glaubt fürchten zu müssen, nämlich er habe Aristoteles gar vieles in de Mund gelegt, woran dieser selbst nicht gedacht habe, so sehr spricht es fü das tiefe Verständnis, das Brentano den Intentionen des Aristoteles entgege bringt, wenn er seine Lehre nach der Richtung hin umbildet, die auch Arist teles erstrebte. Aristoteles war bemüht, die Materie zu überwinden un einen reinen Monismus herzustellen, hat dieses Ziel aber nicht erreicht. De für Aristoteles charakteristischen Dualismus von Stoff- und Formprinzi sucht Brentano zu beseitigen, indem er der Materie die Realität raubt, welch ihr Aristoteles zuschreibt.

Wie schon oben erwähnt, liegt ein Verdienst des Verfassers in den Ab schnitten über das Leben und die Schriften des Aristoteles. Nur wer sic mit so viel Gründlichkeit und Liebe in Aristoteles' Schriften versenkt ha wie Brentano, kann eine so treffliche Charakteristik der Aristotelischen Da stellungsweise geben. Sehr dankenswert ist das, was der Verfasser über de lauteren Charakter und die edle Persönlichkeit des Aristoteles sagt, um s mehr, als Aristoteles heutzutage so viel geschmäht wird.

P. Bokownew.

Franz Brentano, Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschliche Geistes. VIII und 165 S. Veit & Comp., Leipzig 1911.

Brentano erneuert in diesem Buch eine alte, vor fast 30 Jahren be gonnene Polemik gegen Zeller. Auf Brentanos Abhandlung „Über den Cre tianismus des Aristoteles" vom Jahre 1882 hatte Zeller noch in demselbe Jahre eine Entgegnung folgen lassen. Das Neuerscheinen dieser Zellersche Schrift im ersten Bande der Sammlung von Zellers „Kleinen Schriften" ha nun dieses Buch hervorgerufen. Es ist vielleicht doch nicht mehr so lohnen wie der Verfasser meint, diese alte Polemik zu erneuern, da Zellers Inte pretationen der Aristotelischen Nuslehre, insbesondere seine Auffassung vo der Teilung des Nus in einen *νοῦς ποιητικός* und *νοῦς παθητικός*, im Lau der Zeit schon als unzulänglich erkannt worden ist. Der erste Teil des Buches i ein Abdruck der erwähnten Abhandlung „Über den Creatianismus des Arist teles", der zweite behandelt die Einwände Zellers und stellt ihnen Widerlegunge gegenüber. Die beiden aufeinanderstoßenden Auffassungen der Aristot lischen Nuslehre sind in Kürze folgende: Zeller lehrt die Präexistenz d Nus, Brentano lehrt, daß die schöpferische Kraft der Gottheit auf einer g wissen Stufe der fötalen Entwicklung den Nus zu den niederen Seelenteil hinzufügt — das ist der Creatianismus des Aristoteles. Auf die Einzelheit der Kontroverse einzugehen, erlaubt der Rahmen einer Rezension nich Es sei nur über die Methode Brentanos ganz allgemein bemerkt, daß er b der Aristotelesinterpretation wie ein echter Nachfolger des Thomas von Aqui verfährt, indem er wohl die Schwierigkeiten und Lücken im Aristotelisch Denken scharf ins Auge faßt, aber sie immer auszugleichen und zu üb

rücken bestrebt ist. Die absolute Einheitlichkeit und Konsequenz, die Brentano dem System des Aristoteles und besonders seiner Nuslehre, in der alle Fäden des Aristotelischen Denkens zusammenlaufen, zuschreibt, lassen sich wohl kaum noch aufrecht erhalten. P. Bokownew.

Hans Kurfeß, Zur Geschichte der Erklärung der Aristotelischen Lehre vom sog. νοῦς ποιητικός und παθητικός. Dissertation. VIII und 60 S. G. Schnürlen, Tübingen 1911.

Der Verfasser behandelt sehr eingehend die bedeutendsten Erklärungen, die die Lehre vom νοῖς ποιητικός und νοῦς παθητικός im Laufe der Jahrhunderte, angefangen von Aristotels' ersten Kommentatoren bis herab zur Gegenwart, erfahren hat. Ausgehend von der Überzeugung, daß keine Erklärung, mag sie sich auch auf Aristotelische Aussprüche gründen, befriedigte, weil jede von ihnen einseitig das eine oder andere Wort des Aristoteles betonte, unterzieht sich der Verfasser der sehr lohnenden Aufgabe durch, eine historische Betrachtung der Erklärungen eine breite Basis für einen Lösungsversuch zu schaffen. Indem Kurfeß bemüht ist, die organische Einheit der einzelnen Erklärungen möglichst hervortreten zu lassen, zeichnet er mit großer Klarheit die eine über die andere, so daß wir auf die verschiedenen Momente aufmerksam werden, die das Problem in sich schließt. Die Zusammenstellungen früherer Erklärungen, die vor mehreren Jahrzehnten Brentano und andere gemacht hatten, benutzend, bearbeitet er weit vollständiger die Erklärungen des Problems im Altertum und im Mittelalter und legt dann den Schwerpunkt auf die wichtigsten neuesten Erklärungen, ohne dabei Vollständigkeit anzustreben, um dadurch die früheren Zusammenstellungen nach dem neuesten Stand zu ergänzen. Die Gründlichkeit der Arbeit läßt es wünschenswert erscheinen, daß Kurfeß recht bald die in Aussicht gestellte zusammenfassende Untersuchung über die Nuslehre liefern möge.

P. Bokownew.

Visvald Sanders, Der Idealismus des Parmenides. Dissertation. München 1910. (76 S.).

Sanders versucht zu beweisen, daß Parmenides mit dem Sein nicht eine materielle Substanz, sondern ein „intelligibles“ Sein gemeint und somit die Ideenlehre begründet habe. Dieser Versuch ist aber verfehlt, da aus der Beweisführung Schwierigkeiten und Widersprüche erwachsen, die der Verfasser nicht imstande ist, zu lösen, so die Kugelgestalt des Seins und die Lehre, daß das Sein voll (ἔμπλεον) sei. Schon die These, daß das Sein „intelligibel“ sei, deutet auf eine Unklarheit der Begriffe. Es ist ganz offenbar, daß der Verfasser das Sein als ein logisch-transzendentales verstanden wissen will. Dafür ist „intelligibel“ aber nicht der geeignete Ausdruck, da es nach antiker Auffassung intelligible stoffliche Substanzen gibt, so das Feuer Heraklits, das πέρας der Pytagoräer, den νοῦς des Anaxagoras. Konsequent denkt der Verfasser, wenn er bei seiner Auffassung vom Sein des Parmenides den zweiten Teil des Parmenideischen Gedichtes nicht als Meinung des Parmenides selbst, sondern als Sammlung fremder Lehren ansieht, operiert doch

Parmenides hier mit zwei materiellen Prinzipien, Feuer und Erde, die den Sein und Nichtsein des ersten Teiles entsprechen. Mit Unrecht schenkt abe der Verfasser Arist. Metaph. I, 5, 986 b 33—987 a 2, wo davon die Rede ist daß diese Prinzipien einander entsprechen, nur wenig Beachtung (S. 45) Um ein Bedeutendes erschwert er sich seine Aufgabe, indem er einerseit nachzuweisen sucht, daß die Parmenideische Scheinlehre Anaximandrisch Heraklitische Welterklärungen enthält, andrerseits Parmenides gegen Herakli polemisieren läßt, ohne angeben zu können, von welchem Standpunkt au Parmenides gegen Heraklit polemisiere. P. Bokownew.

J. J. Jagodinsky, Der Sophist Protagoras. Kasan 1906. In russische Sprache. 35 S.

Diese Monographie behandelt Leben und Lehren des Protagoras. Di Darlegung seiner Philosophie wird auf die Referate Platos, Aristoteles' un des Sextus Empirikus gegründet. In der Beurteilung der Quellen schließ sich der Verfasser an Zeller an. Die Philosophie des Protagoras wird auf fol gende Lehrsätze zurückgeführt: 1. die Materie ist fließend; 2. die Materi ist qualitätslos; 3. das Wissen stammt aus den Sinnesempfindungen; 4. di wahre Gestalt des Seins ist Relativität; 5. der Mensch ist das Maß aller Dinge Für die Ethik ergeben diese Prinzipien einen moralischen Indifferentismus Protagoras erkennt keine absoluten moralischen Vorschriften an. Nichts destoweniger versucht er die moralische Grundlage der Gesellschaftsordnun zu erklären. Als solche gelten ihm die in der Natur des Menschen begrün deten δίκη und αἰδῶς. Das widerspricht nicht seinem erkenntnistheore tischen Prinzip, denn es bleibt dem Einzelnen überlassen, diese Begriffe nac eigenem Ermessen zu interpretieren. Während die Ethik des Protagora eine vereinzelte Erscheinung in der griechischen Philosophie ist, bildet sein Erkenntnistheorie ein Glied in der Entwicklungsreihe Heraklit, Protagora Demokrit, Plato. Protagoras hat, Heraklits Lehre vom Weltfeuer weglassend die Konsequenzen seiner Philosophie gezogen. Demokrit behält die Lehr von der Subjektivität der sinnlichen Qualitäten bei, findet aber, ein rationa listisches Element in sein System aufnehmend, einen festen Stützpunkt fü das Wissen in den Atomen. Plato erkannte, daß der Materialismus wider spruchsvoll ist und daß der Stützpunkt für das Wissen nur in dem Gebie des Geistigen, den Ideen, gefunden werden kann.

Die Aufstellung dieser Entwicklungsreihe ist willkürlich und unbegründe denn das gegenseitige Verhältnis von Protagoras und Demokrit ist proble matisch, und zwischen Demokrit und Plato ist kein historischer Zusammen hang nachzuweisen. P. Bokownew.

Aristotelis De anima libri III recognovit Guilelmus Bieh editio altera, curavit Otto Apelt. Teubner 1911, in der Biblio theca scriptorum Graecorum et Romanorum.

Es ist erfreulich und dankenswert, daß Apelt die Biehlsche Ausgab von Aristoteles' de anima neu ediert hat. Seit dem Erscheinen der vorzüg lichen Ausgaben von Rodier (Aristote, Traité de l'âme. Traduit et annot

par G. Rodier. Tom. I et II. Paris 1900) und Hicks (Aristotle, de anima. With translation, introduction and notes by R. D. Hicks. Cambridge 1907), die eine kritische Zusammenstellung alles dessen, was seit Biehl in der Textforschung geleistet worden ist, liefern, war eine Neuedierung dieses Werkes in der Teubnerschen Bibliothek notwendig geworden. Das vorliegende Buch zeugt nicht nur von einer fleißigen Benutzung dieser beiden Ausgaben, sondern weist auch sonstige Fortschritte im Vergleich zur ersten Ausgabe auf. Mehrfach wird das, was in der ersten Ausgabe noch als unentschieden dahingestellt war, zu einer glücklichen Entscheidung gebracht. So findet sich jetzt, z. B. p. 403 b 2 *οδε τοῦ* anstatt des unbefriedigenden *εἶδος τοῦ* der ersten Ausgabe, wo Biehls schon bemerkt hatte, daß *ὅδε τοῦ* vielleicht richtig sei, ohne sich entschließen zu können, es in den Text aufzunehmen.

P. Bokownew.

J. Lottin, Quetelet, Statisticien et Sociologue, Louvain et Paris (Alcan), 1912. —

Après biographie et bibliographie critiques, L. montre comment, imbu des idées de Laplace et Fourier, Quetelet a considéré la théorie des probabilités comme la base des Sciences expérimentales. Sans doute, vu la complexité des phénomènes de la nature, il est bon de recourir, pour plus de précision et d'exactitude, à l'observation de la masse, à la méthode statistique. Mais la théorie des probabilités, pour établir ses moyennes objectives, suppose connu un ensemble de causes communes. Des conditions dans lesquelles se produisent les régularités statistiques, nous ne savons rien de semblable. Il faut cependant reconnaître qu'à mesure qu'elles se reproduisent, la probabilité de causes communes s'accroît. Mais ce qui importe au savant, ce n'est pas tant d'inférer l'existence des causes que d'en déterminer la nature et le modus operandi. Une régularité statistique n'est pas une loi: elle ne nous apprend rien des conditions d'apparition des phénomènes. La prévision même qu'elle fonde repose en réalité sur la présomption de circonstances identiques, mais inconnues. Quetelet s'est donc un peu abusé sur la portée expérimentale de la théorie des probabilités.

La manière dont Quetelet comprend la statistique n'est nullement originale. Quant à sa physique sociale, elle n'a avec celle de Comte, qu'il semble du reste avoir ignorée, que des analogies superficielles. Il n'a pas davantage connu ses autres précurseurs et peut-être même Condorcet avec lequel il a plusieurs points communs. C'est de Laplace et de sa mécanique céleste qu'il a surtout ici subi l'influence: il a voulu créer une mécanique sociale qui étudierait les lois qui régissent le système social. Au point de vue statique, toutes les particularités individuelles oscillent autour d'un point d'équilibre, véritable centre de gravité social, l'homme moyen, type harmonieux du beau et du bien, de la vertu et de la santé, dont à chaque époque ce sont les grands hommes qui se rapprochent le plus. Au point de vue dynamique, dont l'étude suppose celle de l'homme moyen, le mouvement social dépend de deux ordres de causes: les causes naturelles, indépendantes de l'homme, soumises au principe de conservation des forces et agents de développement uniforme; les

causes perturbatrices, issues de l'activité humaine et surtout de l'intelligence et de la Science, agents d'évolution et de progrès, tendant à resserrer les limites autour du type moyen.

La constance des données statistiques (criminalité, suicide, mariage etc.) amena Quetelet à proclamer la prédominance des causes sociales, des causes morales qui existent en dehors des individus, sur les initiatives individuelles. Quetelet a-t-il ou non été déterministe? Les commentateurs discutent là-dessus. En fait il n'a jamais soutenu le déterminisme de la volonté individuelle, mais seulement le déterminisme social. La liberté humaine, soumise à la raison, assure la régularité de la marche de la societé; mais elle ne peut la modifier que très lentement, car les particularités individuelles s'y neutralisent pour ainsi dire dans l'ensemble des faits observés, qui seuls intéressent le statisticien Le milieu social n'est pas essentiellement variable et il existe une connexion intime entre le milieu et les faits moraux qui en découlent: sinon comment tirer du passé des leçons pour l'avenir? Quetelet affirme donc l'influence du milieu sur les hommes, qui permet seulement des prévisions d'ensemble; l'individu pris isolement échappe à toute conjecture. Tout homme a son libre-arbitre, mais les hommes en général n'en usent pas. Cette conception du déterminisme social a montré sa vitalité en créant un courant d'idées qui n'est pas étranger aux théories sociologiques actuelles. On n'en saurait dire autant de l'hypothèse de l'homme moyen, qui a maintenant vécu.

Ch. Blondel.

Pohorilles, Noah Elieser, Entwicklung und Kritik der Erkenntnistheorie Eduards von Hartmanns. Heller & Co., Wien 1911. VI und 147 S.

Ein schätzbarer Beitrag zur Hartmann-Literatur, in dem namentlich die Beziehungen Hartmanns zu seinen Vorgängern, insbesondere zu Kant beachtet und berücksichtigt, anderseits aber auch die Fäden, die in die Gegenwart reichen, nicht übersehen werden. Die Hartmannsche Philosophie findet eine sehr systematische, wenn auch etwas trockene Darstellung. Das Buch ist jedem zu empfehlen, der sich mit den Gedankengängen des Philosophen vertraut machen will, ohne doch alle seine Werke genau durchzustudieren.

W. Bloch.

Christ. Edzard Kreipe, Dr., Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn G. W. von Leibniz. Leipzig 1911. (Abhandlgn. zur Philos. u. ihrer Gesch. ed. Prof. Falckenberg. 21. Heft.) 71 S. 2,25 Mk.

K. untersucht das Verhältnis von Leibnizens sogenannter Monadologie und den Principes de la nature et de la grace, fondés en raison, über das bis heute noch nicht volle Klarheit herrscht, obwohl der Irrtum der Identifizierung der beiden Schriften schon 1840 durch Erdmann aufgedeckt worden ist. Eine eingehende und systematisch orientierte Analyse des Aufbaues, eine vergleichende Betrachtung der Grundgedanken macht es einleuchtend, daß die Monadologie die jüngere Fassung der Gedanken Leibnizens bietet. K. geht

in seiner Betrachtung von dem Begriff der substance composée aus, den Leibniz in der Monadologie ganz und gar vermeidet. Er nimmt mit Recht an, daß sich L. zu dieser geklärteren Auffassung dieses Begriffes auf Grund seines Briefwechsels mit Clarke erhoben habe. Das principium identitatis indiscernibilium findet sich in der Monadologie in zweifacher Anwendung, in den principes in einfacher. Der Begriff der perception wird in der Monadologie genau fundiert, in den principes lückenhaft. Die Tafel der Irrtümer der Cartesianer ist in der Monadologie systematischer und bestimmter gefaßt als in den principes. Diese Vergleichung führt K. für die Hauptbegriffe durch. Er kommt zu dem Schlusse, die Principes mit Gerhardt in das Jahr 1714 zu setzen, während die Monadologie, wie aus der Datierung des 5. Schreibens Clarkes, das in der Zeit vom Juni—November 1716 abgefaßt sein muß, in die letzten Monate des Philosophen fällt.

Gießen. Dr. G. Falter.

John Lockes Versuch über den menschlichen Verstand. 2. Bd. übersetzt von Carl Winckler. Leipzig 1911. Philos. Bibl. Nr. 76. 428 S. 5,40 Mk.

Der vorliegende 2. Band enthält Buch III und IV der berühmten Lockeschen Schrift. Buch III untersucht den Einfluß der Sprache auf das Denken, IV die Arten und die Grenzen der menschlichen Erkenntnis.

Die Übersetzung Wincklers ist nicht eine Umarbeitung von J. H. von Kirchmanns Übersetzung, sondern eine völlige Neuübersetzung, die unter sorgfältigster Vergleichung älterer Übersetzungen insbesondere der philologisch strengen von Schultze in der Reclambibliothek veranstaltet ist. Winckler hat seiner Übersetzung die kritische Ausgabe von Fraser zugrunde gelegt, die Schultze noch nicht benützt hat. Die Übersetzung ist wohl gelungen. Sie ist genau, ohne dabei der Anmut der Sprache Eintrag zu tun.

Dem 1. Band, der im Laufe des Jahres noch erscheinen wird, soll ein ausführliches Register beigeben werden.

Gießen. Dr. G. Falter.

Eva Schapira, Dr., Lichtenberg als Philosoph. Diss. Bern. 1911. 56 S.

Die Verfasserin geht zunächst historisch den Einflüssen nach, die auf den philosophischen Werdegang Lichtenbergs eingewirkt haben. Sie zeigt, daß es hauptsächlich die Philosophen seines Zeitalters, vor allem die Engländer sind, die auf ihn eingewirkt haben. Von den Engländern, für die er überhaupt eine große Vorliebe hegte, kennt er nicht nur Bacon, Berkeley und besonders Hume, dessen Einfluß unverkennbar ist, sondern auch die Assoziationspsychologen Hartley und Priestley. In den 80 er Jahren machte sich der Einfluß des Spinoza bei ihm bemerkbar. Er sah jedoch im Spinozismus nicht ein endgültiges System, sondern eine Religion. Zu Kant hat er erst spät ein näheres Verhältnis gewonnen. Er hatte zwar die vorkritischen Schriften gelesen. Aber erst durch die Bekanntschaft mit der Kritik der reinen Vernunft gelangte er zu jener hohen Schätzung des Kantischen Systems, das ihm als Vollendung

galt. Auf dem Gebiete der Erkenntnistheorie berührt er sich in vielen Punkte mit Kant und, wie die Verf. zeigt, hat er diesen Standpunkt, nachdem e ihn einmal erreicht hatte, auch nicht wieder verlassen (cfr. S. 37). Nachder so im 2. Teil der Arbeit die Philosophie Lichtenbergs behandelt wird, gibt de 3. eine allgemeine Charakteristik der Persönlichkeit unseres Philosopher Nicht berücksichtigt wurde die Ästhetik Lichtenbergs, die gerade seinen Humo in Beziehung zu seiner Philosophie zu setzen hätte. Seine Erklärungen de Hogarthschen Kupfertafeln und viele zerstreut sich vorfindenden Bemer kungen hätten Material hierzu geliefert. Eine Neubearbeitung dürfte auch di Psychologie Lichtenbergs in den Kreis ihrer Darstellung einbeziehen. Alle in allem ist die interessante Arbeit ein wertvoller Beitrag zur Kenntnis Lichten bergs.

Gießen. Dr. G. Falter.

René Descartes, Über die Leidenschaften der Seele. 3. Auflage Übersetzt und erläutert von Dr. Artur Buchenau. Leipzig 1911 Philos. Bibl. Bd. 29. 150 S. 2,20 Mk.

Die Schrift über die Leidenschaften der Seele enthält die Psychologi des Descartes. Descartes ist nicht nur der Begründer der modernen Philo sophie, er ist auch der Begründer der streng wissenschaftlichen Psychologie Gerade die Schrift über die passions de l'âme, die 1646 zu Ehren der Pfalz gräfin Elisabeth entstanden ist, hat in hervorragendem Maße die nachfol gende Zeit in ihren Ansichten über das Verhältnis von Leib und Seele be einflußt. Wie der um die Descartesforschung verdiente Herausgeber Dr. Buche nau in den Anmerkungen (S. 111) erklärt, ist es das Verdienst des Descartes auf die Notwendigkeit einer physiologischen Fundamentierung der Psychologi hingewiesen zu haben, wenn es ihm auch nicht gelang, seine physiologische Grundsätze streng festzuhalten.

Die vorliegende Übersetzung verdient in jeder Hinsicht alles Lob, da einer Übersetzung gespendet werden kann. Sie ist besonders zum Gebrauc in Seminarien und für Studierende geeignet. B. empfiehlt S. 150, das Studiun der Cartesischen Philosophie mit der Abhandlung über die Methode und de „Regeln" zu beginnen, über die „Meditationen" fortzuführen und hiernac erst die „Leidenschaften der Seele" zu lesen. Der Übersetzung sind ausführ liche Register (S. 120—150) beigegeben, die auf sämtliche in der Philo sophischen Bibliothek erschienenen Schriften Descartes' Rück sicht nehmen.

Gießen. Dr. G. Falter.

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Abhandlungen, philosophische, Hermann Cohen zum 80. Geburtstag. Berlin, Cassirer.

Avenarius, R., Der menschliche Weltbegriff. 3. Aufl. Leipzig, Reisland.

Balzac, H., Physiologie des Alltagslebens. Herausgegeben v. Fred. München, Müller.

Chamberlain, H. St., Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts. 10. Aufl. München, Bruckmann.

Erdmann, B., Gedächtnisrede auf W. Dilthey. Berlin, Reimer.

Fuente, H., W. v. Humboldts Forschung über Ästhetik. Gießen, Töpelmann.

Goedeckemeyer, A., Die Gliederung der aristotelischen Philosophie. Halle, Niemeyer.

Hegels Entwürfe zur Enzyklopädie und Propädeutik nach den Handschriften der Harvard-Universität. Hegel-Archiv, hrsg. v. G. Lasson. Leipzig, Meiner.

Hume, D., Traktat über die menschliche Natur. Hrsg. v. Lipps. 3. Aufl. Leipzig, Voß.

Knauth, A., Die Naturphilosophie J. Reinkes und ihre Gegner. Regensburg, Manz.

Kronenberg, M., Geschichte des deutschen Idealismus. Von Kant bis Hegel. München, Beck.

Kuntze, F., Die Philosophie Salomon Maimons. Heidelberg, Winter.

Lewin, J., Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Halle, Niemeyer.

Meier, M., Die Lehre des Thomas v. Aquino passionibus animae. Münster, Aschendorff.

Natorp, P., Kant und die Marburger Schule. Berlin, Reuther.

Orelli, K., Die philosophischen Anschauungen des Mitleids. Bonn, Marcus.

Reiner, J., Aus der modernen Weltanschauung. Leipzig, Tobies.

Rosalewski, W., Schillers Ästhetik im Verhältnis zur Kantischen. Heidelberg, Winter.

Sauter, C., Avicennas Bearbeitung der Aristotelischen Metaphysik. Freiburg, Herder.

Steinbüchel, Th., Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas v. Aquino Münster, Aschendorff.

Walleser, M., Die buddhistische Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Heidelberg, Winter.

B. Englische und amerikanische Literatur.

Adams, J., The Evolution of Educational Theory. London, Macmillan.
Angell, J., Chapters from Modern Psychology. New York, Longmans.
Elliot, H., Modern Science and the Illusions of Bergson. London, Green.
Husik, J., Matter Form in Aristotle. Berlin, Simion.
Leland, A., The Educational Theory and Practice of Green. New York Teacher's College.
Seth, J., English Philosophers and Schools of Philosophy. London, Dent.
Wheeler, Ch., Critique of Pure Kant or a Real Realism. Boston, Arakelyan
Wilson, J., Aristotelian Studies. Oxford, Clarendon.

C. Französische und belgische Literatur.

Bellangé, Ch., Spinoza et la Philosophie moderne. Paris, Didier.
Brunschvig, L., Les étapes de la philosophie mathématique. Paris, Alcan
Le Bon, G., La Révolution française et la psychologie des révolutions. Paris Flammarion.
Picard, R., Pages choisies de Comte. Paris, Crés.
Roques, P., Hegel, sa vie et ses oeuvres. Paris, Alcan.
Talbot, E., Platon. Apologie de Socrate. Paris, Hachette.
Terraillon, E., La morale de Geulincx dans ses rapports avec la philosophie de Descartes. Paris, Alcan.

D. Italienische und spanische Literatur.

Billia, L., Platone psicofisico. Cittá di Castello.
Colozza, Il Metodo attivo sur ,,Emilio". Palermo, Trimarchi.
Saitta, G., Le origini del neo-tomismo nel secolo XIX. Bari, Laterza.

Historische Abhandlungen in den Zeitschriften.

Philosophisches Jahrbuch. Bd. XXV, H. 3. Linsmeier, Die Weiterentwicklung der Atomistik in der neuesten Zeit. Breit, Die Engel- und Dämonenlehre des Andr. Caesalpinus. Heidegger, Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. Endres, Studien zur Geschichte der Frühscholastik. Leiber, Name und Begriff der Synthesis in der mittelalterlichen Scholastik.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 147, H. 2. Jacoby, Der amerikanische Pragmatismus und die Philosophie des Als ob. Spengler, Das Verhältnis der „Philosophie des Als ob Vahingers zu Meinongs „Über Annahmen".

Archiv für die gesamte Psychologie. Bd. XXIV, H. 1. Bericht über den V. Kongreß für experimentelle Psychologie, Berlin, vom 16.—19. April 1912. Schröbler, Bericht über die Ausstellung des Instituts für angewandte Psychologie und psychologische Sammelforschung auf dem V. Kongreß für experimentelle Psychologie in Berlin. — H. 2 u. 3. Külpe, Wilhelm Wundt zum 80. Geburtstag.

Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. VII, H. 3. Moog, Die homerischen Gleichnisse. Baumgarten, Die Lyrik K. F. Meyers. Bemerkungen: Vereinigung für ästhetische Forschung, 1911.

Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften. Bd. 1, H. 1, 3. Freud, Der Wilde und der Neurotiker. Ferenczi, Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus-Mythos.

Revue philosophique. An. XXXVII. Nr. 8. Segond, L'idéalisme des valeurs et la doctrine de Spir. Robin, L'oeuvre philosophique de V. Brochard. — Nr. 9. Seliber, La philosophie russe contemporaine.

Revue de Philosophie. An. XII. Nr. 7. Belmond. L'univocité skotiste. Diès, Revue critique d'Histoire de la Philosophie antique. L'Orphisme et la question Hippocratique. — Nr. 8. Belmond, L'univocité scotiste. La nouvelle organisation de l'enseignement philosophique à l'institut catholique de Paris.

Revue de Métaphysique et de Morale. An. XX. Nr. 4. Millioud, Ch. Secretan, sa vie et son oeuvre. Belot, Les idées cosmogoniques modernes. Dufumier, La philosophie des mathématiques de Russell et Whitehead. Mamelet, La philosophie de G. Simmel.

Revue Néo-Scolastique. An. XIX. Nr. 75. Lebrun, Néo-Darwinisme et Néo-Lamarckisme. Grabmann, Le ,,Correctorium corruptorii" du Dominicain J. Quidort de Paris † 1306. De Wulf, Ouvrages récents sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident. Le mouvement néo-scolastique.

The American Journal of Psychology. Vol. XXVIII. Nr. 3. Hall, Why Kant is Passing. Titchener and Foster, A List of the Writings of J. Ward.

The Monist. Vol. XXII. Nr. 3. Russell, The Philosophy of Bergson. Jordan, Kant and Bergson. Jourdain, Maupertius and the Principle of Least Action. Carus, The Anti-Intellectual of To-Day. Garbe, Postcript on Buddhism and Christianity. Poincarés Cosmogonic Hypotheses.

Mind. Nr. 83. Taylor, The Analysis of *Επιστημη* in Platos Seventh Epistle. Sharp, The Ethical System of Richard Cumberland and its place in the History of British Ethics. Hicks, Eulers Circles and Adjacent Space.

The Philosophical Review. Vol. XXI. Nr. 5. Ewald, Philosophy in Germany in 1911. Lovejoy, The Problem of Time in recent French Philosophy. Sabine, Bosanquets Logic and the concrete Universal. Schaub, Hegels Criticism of Fichtes Subjectivism.

Rivista di Filosofia. An. IV. Fasc. III. Paladino, Per l'edizione critica della ,,Citta del Sole" di Tommaso Campanella. Mieli, Scienziati e pensatori di Kyrene.

Zur Besprechung eingegangene Werke.

A. Deutsche Literatur.

Dahlmann-Waitz, Quellenkunde der Deutschen Geschichte. VIII. Auf. Leipzig, K. F. Koehler.

Dörfler, J., Zur Urstofflehre des Anaximenes. Freistadt O.-Ö., Selbstverlag.

Erhardt, F., Tatsachen, Gesetze, Ursachen. Rostock, Stiller.

Fiedler, F., Vom Zuge der Menschheit. I. Teil. Die logische Konstruktion des Hauptproblems der Metaphysik. Hamburg, E. Behrens.

Flügel, O., Herbarts Lehren und Leben. II. Aufl. Leipzig, Teubner.

Goedeckenmeyer, A., Die Gliederung der Aristotelischen Philosophie. Halle, Niemeyer.

Gomperz, H., Sophistik und Rhetorik. Leipzig, Teubner.

Heininchen, O., Die Grundgedanken der Freimaurerei im Lichte der Philosophie. Berlin, A. Unger.

Hensel, P., Rousseau. II. Aufl. Leipzig, Teubner.

Hönigswald, R., Zum Streit über die Grundlagen der Mathematik. Heidelberg, Carl Winter.

Kade, R., Rudolf Euckens noologische Methode in ihrer Bedeutung für die Religionsphilosophie. Leipzig, Veit.

Külpe, O., Immanuel Kant. III. Aufl. Leipzig, Teubner.

Lewin, J., Die Lehre von den Ideen bei Malebranche. Halle, Niemeyer.

Menzel, A., Naturrecht und Soziologie. Wien, Fromme.

Niemeyer, Th., Der Rechtsspruch gegen Shylock im „Kaufmann von Venedig". München, Duncker & Humblot.

Petrescu, N., Zur Begriffsbestimmung der Philosophie. Berlin, L. Simion Nf.

P. N., Gedanken und Winke. Ebd.

Pichler, H., Möglichkeit und Widerspruchslosigkeit. Leipzig, Barth.

Pribram, K., Die Entstehung der individualistischen Sozialphilosophie. Leipzig, Hirschfeld.

Römer, A., Der Gottesbegriff Franks. Halle, Niemeyer.

Schück, K., Studien über Johannes Müller. Diss. Heidelberg, Pfeffer.

Staudenmaier, L., Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. Leipzig, Akademische Verlagsgesellschaft.

Sturmfels, W., Recht und Ethik in ihrem gegenseitigen Verhältnis. Diss. Gießen, Kindt.

Thesing, R., Georges Bohn. Die neue Tierpsychologie. Leipzig, Veit.

Wanderer, R., Glück. München, Reinhardt.

B. Französische Literatur.

Archambault, P., Stuart Mill. Paris, Louis Michaud.
Dupréet, E., Le Rapport Social. Paris, F. Alcan.
Séverac, J.-B., Condorcet. Paris, Louis Michaud.
Sortais, G., Histoire de la philosophie ancienne. Paris, Lethielleux.

C. Italienische Literatur.

Billia, L. M., L'ésiglio di Sant'-Agostino. Seconda ed. Torino, Fiandesio.
Saitta, G., Le origini del Neo-Tomismo nel secolo XIX. Bari, Latezza.

Berichtigung.

In Bd. XXV Heft 4 S. 500 Zeile 7 von oben lies:

Henning, H.: Goethe und die Fachphilosophie. Straßburg 1912, Bongard